Nikolai Berdiaev

# Sensul istoriei



POLIROM

EDITURA POLIROM
Plural
ISBN 973 9248-36-5
Preț 7353+147TL=7500 lei

Lector : Emil IORDACHE
Coperta colecţiei : Silviu LUPESCU

Traducerea s-a efectuat după ediţia :
Nikolai Berdiaev
*Smysl istorii*
YMCA-PRESS, Paris, 1969



Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 3, P.O. Box 266, 6600 Iaşi
Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111

ISBN: 973-9248-36-5

Printed in ROMANIA

Traducere efectuată cu sprijinul
Fundaţiei Soros pentru o Societate Deschisă

Nikolai Berdiaev

# SENSUL ISTORIEI

Traducere de Radu Pārpāuță
Prefață de Ilie Gyurcsik




POLIROM
Iași, 1996

# STUDIU INTRODUCTIV

## Berdiaev şi termenii unui sistem nesistematic

### *Inconfortul hermeneutic*

Textele lui Nikolai Berdiaev par să fie uşor de înţeles. Limbajul filosofului e simplu şi clar, concis şi direct. Stilul are caracteristicile unui eseu publicistic, lipsesc termenii savanţi, ca şi trimiterile amănunţite la alţi autori sau la contextul problemelor abordate. Cititorul trece uşor peste cuvintele ale căror sensuri le cunoaşte doar vag sau pe care le înţelege, poate, altfel decît ar fi dorit-o autorul. Comentatorii avizaţi rămîn însă adesea perplecşi în faţa operei filosofului. Cei mai mulţi îi reproşează lui Berdiaev tonul apodictic, eclectismul ideilor (un „*amalgam* de principii creştine şi de idei heterodoxe" cum declara un exeget[1]). Dar mai ales i s-a reproşat filosofiei lui Berdiaev „lipsa de sistem", precum şi frecvenţa supărătoare a unor evidente contradicţii. Opera filosofului pare să sfideze capacitatea interpreţilor de a emite aprecieri obiective, concrete, precis argumentate, nepărtinitoare, exegeţii căzînd ei înşişi în contradicţia de a afirma valoarea şi importanţa operei lui Berdiaev simultan cu menţionarea unor rezerve care neagă de fapt atît „valoarea" cît şi importanţa. Chiar şi cei mai subtili comentatori ai operei filosofului rus îşi însoţesc aprecierile cu o abia ascunsă atitudine de condescendenţă, cu sugerarea faptului că Berdiaev nici n-ar fi filosof, ci doar un „gînditor" original[2].

1. *Vezi*, Zenkovsky, Basile, *Histoire de la philosophie russe*, tome II, trad. fr., Gallimard, 1955 (1992), p. 319.
2. „Filosofia şi cunoaşterea filosofică au fost ceea ce am iubit mai presus de orice. Or, filosofii de tip academic preferau să mă numească gînditor, desemnînd astfel, se pare, un filosof mai liber, mai puţin metodic: filosofia mea n-a fost niciodată didactică" –

Nu e de mirare că Berdiaev avea toate motivele să declare: „Am fost întotdeauna rău înţeles. Şi nu numai de către cei care îmi sînt ostili, ci chiar şi printre simpatizanţi neînţelegerile au fost constante şi numeroase". Iar în continuarea acestor rînduri apar acele autojustificări ce vor fi citate în mod frecvent de comentatorii filosofului rus drept argumente ce ar demonstra că Berdiaev era conştient de propriile sale „deficienţe": „Cauza, desigur, e în mine: am făcut prea puţin pentru a-mi face inteligibilă «concepţia despre lume»: am proclamat-o dar n-am dezvoltat-o sistematic. Gîndirea mea nu-i logico-raţională, ci intuitiv vie; ea se bazează pe o experienţă spirituală, tinde cu ardoare spre libertate. Nu gîndesc discursiv, nu merg spre adevăr, ci pornesc de la adevăr"[1]. Afirmaţiile de mai sus îl vizează şi pe Lev Şestov, care îi reproşa lui Berdiaev că în textele acestuia din urmă ponderea răspunsurilor întrece interesul faţă de întrebări. Găsim aici o ciudată procesualitate de „feed-back": reproşurile critice sunt preluate de Berdiaev drept autocaracterizări, iar acestea din urmă devin „argumente" prin care criticii îşi vor justifica reproşurile. Tot aşa, un comentator preia de la Berdiaev afirmaţia potrivit căreia „sistemele filosofice nu sunt nici posibile şi nici de dorit", pentru a argumenta... „lipsa de sistem" din filosofia lui Berdiaev[2].

Lipsa de înţelegere, graba cu care Berdiaev este clasificat fie „existenţialist", fie, dimpotrivă, un „mistic" vine din aplicarea incorectă la opera lui Berdiaev a unor principii şi mecanisme hermeneutice. Nici unul din comentatorii operei filosofului n-a întîrziat asupra cercetării sensurilor pe care le are la Berdiaev termenul de „adevăr" sau expresia „experienţă spirituală" (aşa cum apar acestea în texte precum cel

---

Berdiaev, Nikolai, *Essai d'autobiographie spirituelle*, trad. fr., Editions Bouchet/Chastel, Paris, 1992, p. 362. (Celelalte trimiteri la acest volum le voi face în text, cu abrevierea: *Autobiografia* – *I.G.*).

1. *Berdiaev, N.*, „En guise d'introduction. Des contradictions de ma pensée", în Berdiaev, Nicolas, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, trad. fr. S. Jankelevitch, Aubier, Paris, 1946 (Alte trimiteri la această ediţie le voi face în text, sub abrevierea *Despre sclavia* – I.G.).
2. *Vezi*, Zenkovsky, B., *op. cit.*, p. 336; „El (Berdiaev – I.G.) a expus multe idei importante şi juste cu privire la cunoaştere, metafizică, om, istorie, dar acestea nu sunt decît nişte *membra disjecta*" (subl. în text I.G.).

reprodus mai sus). Aşa cum „paradoxalitatea", „antinomismul" filosofului rus n-au fost nici ele interogate, comentatorii pornind de la o premisă (falsă) potrivit căreia termenii lui Berdiaev sunt transparenţi, sensurile lor aparţinînd limbajului comun sau, cel mult, unor tradiţii filosofice evidente. De aici exagerările privitoare la „gnosticismul" lui Berdiaev, fără cuvenita observaţie că, de fapt, în istoria gîndirii nu avem un singur gnosticism, cuvîntul acoperind astăzi sensuri din cele mai diverse, nu toate putînd fi atribuite, cu egală îndreptăţire, gîndirii filosofice a lui Berdiaev. Acesta, de altfel, s-a delimitat nu o dată de gnosticismul istoric, chiar dacă, în alte locuri, Berdiaev va fi vorbit de posibilitatea existenţei sau, mai precis, a constituirii unui „gnosticism creştin"[1]. Putem vorbi aici de un prim mare inconfort al oricărei hermeneutici a operei lui Berdiaev. Termenii folosiţi de filosof ţin de un „idiolect" unitar sau „centralizat" – cum va declara Berdiaev. Cu alte cuvinte, termenii-cheie aparţin unui „sistem" conceput în mod conştient şi perseverent ca antisistem şi nonsistem. Ca şi în cazul unor scriitori precum Dostoievski şi Tiutcev, din operele cărora Berdiaev a extras teze metafizice consonante cu opera sa, creaţia filosofului rus nu cunoaşte o dezvoltare liniară, pe „etape"[2], ci avem o diferenţiere tot mai fină a unor categorii iniţiale, sincretice. Temele există de la bun început în opera filosofului, semnificaţiile noi desprinzîndu-se treptat din acest sens iniţial, mai puţin diferenţiat. Sau, cu alte cuvinte, Berdiaev delimitează planuri interne distincte în limitele aceluiaşi „nucleu", cuprinzîndu-le apoi simultan, de unde şi una din sursele numeroaselor paradoxuri. Inconfortul hermeneutic constă aici din necesitatea de a avea în vedere, pentru fiecare text, ansamblul temelor de bază din toate celelalte texte, delimitînd, eventual, un corpus mai redus în care aceste teme să fi fost deja definitiv elaborate. Acest „corpus" este, aparent, greu de realizat, ţinînd seama de faptul că Berdiaev a publicat nu mai puţin de patruzeci de cărţi şi aproape cinci sute de studii şi articole, ca şi de faptul că deseori parcă aceleaşi pagini reapar în texte şi contexte diferite. Însă nevoia resimţită de filosof de a oferi o „metafizică integrală" şi de a se face, în

1. *Vezi*, Berdiaev, Nikolai, *Adevăr şi revelaţie. Prolegomene la critica Revelaţiei*, trad. rom., Editura de Vest, Timişoara, 1993, p. 56.
2. *Vezi*, Zenkovsky, B., *op. cit.*, p. 319.

sfîrşit, înţeles, l-a determinat pe acesta să propună el însuşi un astfel de corpus de texte din cărţile apărute în anii treizeci-patruzeci, la care a adăugat doar două din volumele sale apărute anterior, e vorba de *Sensul creaţiei* (cu anumite rezerve) şi de *Sensul istoriei*[1].

Un alt gen de inconfort în interpretarea textelor lui Berdiaev are cauze mai puţin evidente. Textele berdiaeviene sunt prea *personale*, iar retorica folosită de autor în mod conştient, programatic, vizează provocarea prin persuasiune a unei atitudini active faţă de text, faţă de tematica abordată şi, de ce nu, chiar faţă de autorul însuşi. Pe de o parte, aceste mijloace de persuasiune nu „cadrează" cu discursul filosofic sobru şi obiectiv. Apoi, Berdiaev credea că filosofia nu trebuie să se mulţumească numai cu interpretarea lumii, ci, ca domeniu predilect al spiritului, ea trebuie să contribuie mai ales la schimbarea lumii. Comentatorii resimt aici, poate, un (fals) reziduu al marxismului, cînd de fapt e vorba de un „apel" spiritual mai apropiat de sensul pe care îl are astăzi expresia de „filosofie edificatoare"[2]. Disconfortul resimţit faţă de textul lui Berdiaev provine şi din sesizarea de către comentatori a neadecvării acestora la sensul profund pe care îl implică la Berdiaev „apelul" său, cuvîntul sugerînd, prin sfera sa semantică, iubire şi creaţie. „Iubirea", la Berdiaev, este calea universală prin care o persoană face „apel" la „altul său" (un „alt eu"), ca *persoană* şi nu *individ* (acesta fiind un „non-eu"). Acest „apel", incifrat în tonalitatea discursului[3], în insistenţa sublinierii unor raporturi interne între termenii-cheie, în permanenta opoziţie dintre

1. În afara acestor texte mai vechi, lista de cărţi reprezentative cuprinde: *Spiritul şi Libertatea* (1926, trad. fr. 1933), *Despre destinaţia omului (Eseu de etică paradoxală)* (1931, trad. fr. 1935), *Eu şi lumea obiectelor* (1934, trad-fr.; *Spiritul şi Realitatea*, 1950), *Despre robia şi libertatea omului* (1939, trad. fr. 1946), *Eseu de metafizică eschatologică* (1946). Pentru prezentarea de faţă am mai adăugat trei postume importante: în primul rînd – *Autocunoaştere. Încercare de autobiografie spirituală* (1949, trad. fr. 1992). *Adevăr şi Revelaţie. Prolegomene la critica Revelaţiei* (1949, trad. rom. 1993) şi, respectiv, *Împărăţia Spiritului şi Împărăţia Cezarului* (prima ed. fr. 1952, trad. rom. 1994).
2. *Vezi*, Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979, pp. 365 urm.
3. Andrei Pleşu avea perfectă dreptate atunci cînd declara: „A iubi cu adevărat – iată cheia stilisticii şi speculativităţii lui Berdiaev.

subiect și obiect, persoană – individ, ființă liberă – ființă obiectivată, aservită, alienată, sublinierea importanței pe care o are „un răspuns creator", deci „nou", pe fondul general al echivalenței paradoxale dintre om și Dumnezeu ca *persoane*, acest „apel personal" este resimțit de comentatori ca fiind ceva indecent, în orice caz străin discursului filosofic, ce ar trebui să fie (nu-i așa?) „impersonal". Paradoxul face ca „apelul", deși respins, să provoace totuși răspunsuri foarte personale. Jena resimțită de comentatori în fața textului berdiaevian îi provoacă pe aceștia să se expună intelectual și afectiv, ei neputînd disimula pînă la capăt punctul de vedere subiectiv, personal din care Berdiaev este apreciat și respins în același timp.

O cale de ieșire din aceste disconforturi hermeneutice ar fi, cred, acceptarea „apelului", asumarea lui, ca și a riscului de a oferi o „altă" lectură, dar care să fie una pe care opera însăși ar accepta-o ca „altă" imagine „a sa". Opera ar fi abordată în termenii ei proprii, fără să i se aplice din exterior (cuvînt cu certe valori negative la Berdiaev) termeni obiectivi (la Berdiaev: „obiectivați") sau „generali" și „abstracți" (și aceștia, pentru filosoful nostru, de neacceptat). Cu alte cuvinte, Berdiaev invită la un gen de hermeneutică romantică (există destule referiri la Schleiermacher și la Dilthey), dar fără cerința de a psihologiza demersul interpretativ. Se descoperă astfel că textele lui Berdiaev configurează un gen de „sistem nonsistematic", „paradoxal" (fenomene studiate de noile teorii sistemice, dar care sunt, într-un fel, *proprii* și operei filosofului rus)[1]. Pentru a pune în evidență raportul dintre acest „sistem" cu ceea ce pare să-l fi generat, deci cu textele culturale din afara operei, dar care, în mod „fractal" și fără să le evoce în mod conștient și expres, Berdiaev le-a contopit într-un tezaur propriu, vom face apel la termenul de ***magma***. „O magma – spune C. Castoriadis – este ceva din care se pot extrage (sau: în ceea ce se pot

---

Pentru el filosoful autentic este um om îndrăgostit" – Pleșu, Andrei, „Nikolai Berdiaev: «un liber cugetător credincios»", în Berdiaev, Nikolai, ***Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului***, trad. rom. Anca Oroveanu, Humanitas, București, 1992, p. 15 (text preluat de Pleșu în volumul lui, ***Limbajul păsărilor***, Humanitas, 1995).

1. *Vezi*, în special, Barel, Yves, ***Le Paradoxe et le Système. Essai sur le fantastique social***, Presses universitaire de Grenoble, 1979 (ed. a doua, 1989).

construi) organizări ansambliste în număr nedefinit, dar care nu poate fi niciodată reconstruit (ideal) printr-o compoziţie ansamblistă (finită sau infinită) a acestei organizări"[1].

Trei pot fi sensurile acestei noţiuni pentru o lectură a textelor berdiaeviene. Întîi, „magma" reprezintă elementele fondului cultural al lui Berdiaev: teorii, idei, teme, concepte, noţiuni şi pînă la citate rupte din context. Toate aceste elemente sunt la Berdiaev magmatice deoarece ele sunt retopite, reconvertite într-un „humus" ideatic de mare omogenitate, absolut personal. Elementele dobîndesc în textele filosofului semnificaţii proprii sistemului său deşi ele n-au fost în prealabil „traduse" discursiv-logic într-un limbaj evident unitar[2] În cel de-al doilea sens, „magma" pare să corespundă chiar operei lui Berdiaev şi „filosofici sale definitive"[3]. Propunînd pentru aceasta din urmă o listă de titluri reprezentative, filosoful menţionează: „Dar în fond, nici una din cărţile mele nu mă satisface, nici una nu mă exprimă în mod integral (...). Gîndirea mea e foarte centralizată, în ea totul se leagă, n-are nimic fragmentar, dar ea e intuitivă prin originea sa şi aforistică prin formă (...). Gîndirea mea se mişcă pe planuri diverse şi de aceea, fără îndoială, mi se reproşează că aş fi contradictoriu. Or, contradicţiile gîndirii mele decurg din natura ei înseşi, ele nu pot şi nu trebuie să fie eliminate" (*Autobiografia*, p. 363). Deci textele însele, cele selectate de Berdiaev, formează la rîndul lor un ansamblu magmatic care conţine „gîndirea centralizată", fără ca aceasta din urmă să poată epuiza sensurile textelor care, la rîndul lor, reprezintă într-un mod particular gîndirea „centralizată", în care „totul se leagă" şi în care, totuşi, contradicţia şi paradoxul există de fapt şi de drept. În sfîrşit, în al treilea rînd, magmatică e chiar gîndirea „centralizată", în măsura în care printre termenii ei sunt dimensiuni ele însele magmatice: Neantul, Libertatea, Persoana (vezi *infra*). Chiar la acest nivel, cel mai sistematic, al

---

1. Castoriadis, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, p. 461.
2. Comp.: „Mi s-ar putea găsi puncte de contact cu unii din gînditorii epocii noastre, cu M. Scheler, de exemplu, cu Bergson şi mai ales cu Jaspers, dar mai presus de toţi cu J. Böhme; în pofida unor divergenţe mă înrudesc cu F. Baader (...). Nici unul nu mi-a fost cu adevărat apropiat, deşi am fost mereu în căutarea unei înrudiri spirituale, fiind gata să-i exagerez amploarea (mă gîndesc la Böhme)" – *Autobiografia*, p. 429.

„legăturilor" dintre termeni, sistemul gîndirii filosofului este contradictoriu și paradoxal, contradicția făcînd parte din natura sistemului însuși și deci, „ nu poate și nu trebuie să fie eliminată" ci, dimpotrivă, pusă în evidență. La acest nivel „magma" e curgere a termenilor unui în celălalt, unul în interiorul celuilalt. Acest al treilea nivel generează magmatica celorlalte două, prezentîndu-se, cum sugeram, drept un sistem nesistematic.

### *Sistemul nesistematic*

Termenii specifici ai filosofiei lui Berdiaev resping organizarea ierarhică, categorială, cea a „conceptelor" și configurează un sistem paradoxal în care fiecare termen devine metatermen pentru o parte din ceilalți sau pentru toți ceilalți. În locul dispunerii sub forma unui arbore semantic, distribuțional, sensurile configurează o rețea complicată în care termenii – ca „noduri" – n-au „poziție fixă", astfel încît nu putem vizualiza un asemenea model, datorită instabilității interne a termenilor, a mișcării perpetue de sensuri și a transformărilor neîncetate a vecinătăților în polarități, succesiv și adesea simultan cu mișcarea inversă prin care polaritățile devin vecinătăți sau se contopesc într-un termen, el însuși magmatic, paradoxal. Am mai avut ocazia cu alte prilejuri să vorbesc de faptul că în textele lui Berdiaev aproape fiecare termen specific este considerat a fi „central", „cel mai important", „principal" față de toți ceilalți. Fiecare pare să se miște într-o constelație ea însăși în perpetuă mișcare, locul central al mișcării întregului sistem fiind ocupat succesiv și nu arareori simultan de mereu alt termen. Adversar declarat al oricărui ontologism, Berdiaev își lasă gîndirea să curgă în mod heraclitian. Și deși fiecare termen este în același timp autonom, subordonat și/sau supraordonat, intrînd în acest mod în structura semantică a celorlalți, termenii-cheie nu se confundă. Dar poate cel mai dificil lucru de reprezentat este suprapunerea de principiu a sincroniei pe diacronie și invers. Astfel, avem la Berdiaev o *cosmogonie*, o *teogonie* și, respectiv, o *antropogonie*. Ele par dispuse într-o succesiune „temporală" (de „eoni"), cînd de fapt ele au loc simultan, sincronic. Și, în același timp toate trei au fost, sunt, vor fi. Gîndirea *apofatică* a lui Berdiaev nu se poate mișca decît în regim paradoxal: pe de o parte, apare intuiția unor adevăruri deosebit de importante

şi de complexe cu privire la Neant (ca potenţialitate negentropică), Dumnezeu, Om, Timp, Istorie ş.a., dar, pe de alta, aceste adevăruri nu pot fi spuse, întrucît vorbirea se desfăşoară în timp, ori adevărurile berdiaeviene se mişcă într-o înfăşurare simultană. Orice desfăşurare discursivă produce de aceea alte şi alte contradicţii, antonimii, paradoxuri. Berdiaev se plînge perpetuu de neputinţa limbajului discursiv de a reda esenţialul cu privire la această viziune complexă. Va prefera uneori *simbolul şi mitul*, pe care le concepe însă într-un mod cu totul neadecvat felului în care acestea au funcţionat şi funcţionează în cultura universală. Simbolul şi mitul sunt genetic şi funcţional legate de sfera ontologicului şi de aceea cu totul improprii reprezentării *existenţialităţii* ca dimensiune „meontologică"[1], devenită la Berdiaev antiontologică („apofatismul"ca nume dat teologiei negative este înţeles şi el într-un fel „propriu", avînd semnificaţii dobîndite doar înăuntrul sferei semantice a operei lui Berdiaev).

Un posibil model al sistemului berdiaevian ar fi greu de configurat şi datorită faptului că acestei sfere antiontologice i se asociază sfera ontologică a fiinţei şi, respectiv, aceea a „obiectivării"; alături de salturi şi confruntări paradoxale avem în sistem legături discursiv-logice, cauzale, în care principiile identităţii şi al terţului exclus nu sunt suspendate, ca în sfera antiontologică. Atunci cînd vorbeşte numai de lumea „obiectivată" („Împărăţia Cezarului"), contradicţiile şi paradoxurile nu mai au valoarea pozitivă pe care o aveau în sfera legată de Subiect, Spirit, Persoană etc. Aici avem strălucite analize logice ale unor implicaţii cauzale pentru fenomene ce *sunt*, deşi n-au *existenţă*, mai precis: „existenţialitate".

*Termenii sistemului*. În sistemul lui Berdiaev, *Timpul* există în *Eternitate* şi, invers, cel de-al doilea este conceput ca un fel de enclavă în primul. În aceste condiţii, cosmogonia, teogonia şi antropogonia sunt simultane, eterne şi temporale totodată. În eternitate, *Neantul originar* (*Ungrund* la Jakob Böhme), caracterizat doar ca energie şi potenţialitate şi nu în termeni de fiinţare, este matricea apariţiei lui Dumnezeu. Acesta scoate Lumea din Neantul divin şi creează omul din nevoia pentru Altul Său. Fiinţa, repetă

1. O bună prezentare a surselor „meontologiei" (de la gr. *me-on*=nefiinţă) *vezi*, Vlăduţescu, Gh., *Deschideri către o posibilă ontologie. Interpretări la presocratici*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1987, pp. 115-152.

neobosit Berdiaev, este secundă față de (proto) existența care este Neantul. Dumnezeu este iubire (de unde nevoia de Altul Său, de la care așteaptă un act de reciprocitate, creator) și creație. Omul este astfel fiul Neantului și al lui Dumnezeu, avînd energia și libertatea primului și fiind „după chipul și asemănarea" lui Dumnezeu, adică, pentru Berdiaev, creator și dotat cu iubire ca deschidere spre Altul său, care e Dumnezeu, și alții săi, care sunt alte persoane. Dumnezeu este *Persoană*, categorie definită de Berdiaev prin expresia paradoxală de *universal concret*, tot așa cum este și omul. *Generalul* și *individualul* nu apar decît odată cu *Căderea* omului și desprinderea acestuia de Dumnezeu. *Căderea* nu este văzută de Berdiaev ca o diminuare a umanului, ci, dimpotrivă, ca „înălțare" a sa, datorită faptului că acesta iese din stadiul de nediferențiere și de inconștiență caracteristic Paradisului biblic și devine conștient de Libertatea din el. *Libertatea*, la rîndul ei, are în om o sursă dublă: pe de o parte, este o caracteristică a lui ca provenind din Neantul meonic (al neființei) și, pe de alta, ca dar și încredere obținute de la Dumnezeu (Libertatea transfigurată, luminată, Spiritul). Odată cu creația Lumii și a Omului, Dumnezeu apare ca Trinitar. El este, la Berdiaev, subiectul unei „drame". „Proiectul" lui Dumnezeu constă, crede filosoful rus, în luminarea definitivă a Libertății, a tenebrelor Neantului meonic, sarcină pe care n-o poate face decît prin om, care poartă în propriile sale profunzimi aceste tenebre asemeni lumii căzute. Într-un mod misterios, acest triplu proces – cosmo –, teo – antropogonic – este în continuă desfășurare, încheierea sa ar marca *Transfigurarea* creatoare a tenebrelor în Lumină ca potențialitate nesfîrșit creatoare, transfigurare a lumii, deificarea integrală a omului și contopirea Neantului, a Lumii și a omului în divinitate. Acest *Sfîrșit* („eschaton"), care și constituie *Sensul* întregului proces (al „*Metaistoriei*"), nu se poate împlini decît prin *persoana* omului, acesta fiind deci răspunzător nu numai de destinul său și al lumii, ci și de cel al lui Dumnezeu. Datorită prezenței în persoana umană a lui Dumnezeu și, totodată, a Neantului, triplul proces se produce mereu în orice *persoană* umană pentru care nu există de fapt nimic exterior, ci totul este *interiorizat*. În persoană este nu numai Cosmosul, Dumnezeu și Libertatea meonică și totodată cea divină, ci și Istoria lumii provocată de misterul paradoxalei sale căderi. Dumnezeu este persoană ca și omul deoarece, după Berdiaev, El are *centru existențial*,

adică este capabil să resimtă bucurie și suferință, tristețe și iubire. *Căderea* omului produce *obiectivarea*, ipostaza principală a *Răului*. Pornind de la etimologia cuvîntului, obiectivarea este pentru Berdiaev tot ceea ce nu este *subiect*, ci doar *obiect*, ceva *exterior* subiectului și care poate fi opus acestuia. Obiectivarea apare prin „coagularea", „îngreunarea" și „înghețarea" existențialității ca procesualitate spirituală, ca opacizare, pierderea capacității de automișcare și autodezvoltare, „obiectele" putînd fi mișcate și mînuite doar din *exterior*. Obiectele cad în stăpînirea acelor energii ale Neantului originar care, o dată cu autogeneza *Binelui*, a lui Dumnezeu, s-au diferențiat drept *Rău*. Înaintea apariției lui Dumnezeu, Neantul divin era (este? va fi?) „dincolo de bine și dincolo de rău", nediferențiat. Prin obiectivare, ceea ce era subiectiv, pur spiritual, liber, cade în puterea *destinului*[1]. O dată cu obiectivarea apare raportul dintre *general* și *individual*, care înlocuiește relația dintre *personal-universal* (omul) și *personal-suprauniversal* (Dumnezeu). Individul este opus persoanei și personalului. Individul nu e decît *parte* dintr-un *întreg* supraordonat lui, el este omul ce-și pierde personalitatea într-un proces multiplu de *aservire* (corespunzător conceptelor de „înstrăinare", la Hegel, „reificare" – din lucrările de tinerețe ale lui Marx și, respectiv, „alienării" din concepțiile existențialiste contemporane lui Berdiaev). Această aservire, pe care Berdiaev o studiază în amănunțime, la toate nivelele (aservire față de Ființă, Natură, Societate, Cultură și Civilizație etc., vezi *Despre sclavia...*), este surprinsă și în relația omului cu sine însuși: individualistul

1. „Destinul este tocmai ceea ce este legat de libertatea meonică, de tenebrele originare, de *Ungrund*. Trei principii acționează în lume: Providența, adică Dumnezeul supraunivesal; libertatea, adică spiritul uman; destinul, adică natura potolită, făcută dură, ieșită din sumbra libertate meonică. Tocmai interacțiunea acestor trei principii este aceea care conferă vieții umane și universale întreaga complexitate" – Berdiaeff, Nicholas, *De la destination de l'homme (Essai d'éthique paradoxale)*, Editions „Je Sers", Paris, 1935 (în continuare, în text: *Destinația omului*; pentru celelalte trimiteri din text s-au folosit edițiile: Berdiaeff, Nicholas, *Essai de métaphysique eschatologique, Acte créateur et objectivation*, trad. fr., Aubier, Paris, 1946, sub abrevierea: *Metafizica*; *Esprit et Réalité*, trad. fr., Aubier, Paris, 1950: *Spirit și realitate*; *Esprit et Liberté, Essai de Philosophie Chrétienne*, Editions „Je sers", Paris, 1933; *Spiritul și Libertatea* – n.m.– *I.G.*).

fiind cel care îi consideră pe ceilalţi subiecţi drept nişte non-eu, non-subiecţi, devenind sclavul propriei sale subiectivităţi ce cade din categoria de persoană, pierzînd una din caracteristicile fundamentale ale acesteia din urmă: deschiderea. Şi totodată subiectul pierde aici iubirea şi creaţia, se prăbuşeşte în sine devenind, cum spune Berdiaev, „o fiinţă aservită şi aservitoare". Individualistul este caracteristic lumii obiectivate, fie în ipostaza de conformist, fie în cea de tiran, ipostaze ce nu se exclud, ci se presupun, aici, paradoxal (*idem.*, p. 146-147). *Obiectivarea* constituie, deci, legalitatea însăşi a lumii căzute. Printre notele ei definitorii, Berdiaev enumeră: „1) izolarea obiectului în raport cu subiectul; 2) absorbţia individualului unic, a personalului de către general, universalul impersonal; 3) dominaţia necesităţii din exterior, înăbuşirea şi suspendarea libertăţii; 4) adaptarea la caracterul masiv al lumii şi al istoriei, la omul mediu, socializarea omului şi a opiniilor sale, suprimarea oricărei originalităţi" (*Metafizica*, p. 75-76). Berdiaev scoate astfel obiectivarea din sfera „criticii realismului naiv şi a apărării idealismului", filosoful subliniind aici faptul că e vorba de o problemă esenţială, cea a existenţialităţii pentru care obiectivarea „semnifică dezagregarea şi încătuşarea lumii, izolare şi obstacol servil; această problemă – continuă Berdiaev – se naşte din starea de cădere a subiectului existenţial, pentru care totul se exteriorizează şi se supune necesităţii" (*idem*, p. 75).

*Spiritul* trebuie tratat, totuşi, ca un termen distinct al sistemului berdiaevian. Spre deosebire de obiectivare, care prin natura ei însăşi este definită şi definitivantă, deci putînd, la rîndul ei, să fie surprinsă într-o serie de „note", la Berdiaev spiritul refuză definiţia şi conceptul. Printre caracteristicile sferei sale semantice se pot sugera alţi termeni „centrali" din sistemul berdiaevian: libertatea, sensul, activitatea creatoare, integralitatea, iubirea, valoarea, „tendinţa spre o lume supremă şi divină şi uniunea cu aceasta" (*Spirit şi Realitate*, p. 41). Spiritul nu trebuie confundat cu *sufletul*, acesta din urmă aparţinînd naturii, realităţii, el este o realitate de ordin natural – spune Berdiaev – nu mai puţin naturală decît corpul, deoarece în el este „o altă entitate decît corpul, decît materia". Spre deosebire de suflet, spiritul „nu poate fi opus corpului şi materiei ca o realitate de acelaşi ordin" ci, dimpotrivă, el, spiritul, e cel care din profunzimea lui absoarbe în sine corpul şi materia, la fel ca şi sufletul, dar spiritul aparţine unei alte realităţi, unui plan diferit. Natura –

„continuă Berdiaev – nu este negată, ci iluminată în spirit. Spiritul se uneşte interior cu sufletul şi-l transfigurează" (*Spiritul şi Libertatea*, p. 31-32). Printre sinonimele cu care Berdiaev încearcă să „arate" conţinutul termenului, evitînd definiţia şi conceptul, sunt: viaţa, experienţa, destinul. „Spiritul este viaţă şi nu obiect şi, în consecinţă, el nu poate fi cunoscut decît printr-o experienţă concretă (...) viaţa spirituală nu este obiectul cunoaşterii, ea e cunoaşterea însăşi a vieţii spirituale" (*idem*, p. 33). Comentarea termenului, ca o definiţie-nedefiniţie, nu poate fi decît evident tautologică, Berdiaev acumulînd formule prin care forţează receptarea intuitivă, pentru a sublinia în final: „*Realităţile spirituale sunt relevate în viaţa spirituală şi, în consecinţă, nu se pot emite îndoieli asupra raportului existent între realitate şi revelaţiile vieţii spirituale. În lumea spirituală, realităţile obiective nu corespund experienţei, dar experienţa spirituală este ea însăşi o realitate de ordin superior. Viaţa spirituală nu este o reflectare a unei alte realităţi. Ea este realitatea însăşi*" (*idem*, p. 34-35; subl. I.G.). În viziunea spiritualistă a lui Berdiaev, lumea, spaţiul şi timpul sunt creaţii ale spiritului şi nu desemnează decît stări ale lumii spirituale (cf. *idem*, p. 36). Spiritul este transcendent numai din punctul de vedere al sufletului natural, al substanţei sale psihice. În timp ce sufletul, spune Berdiaev, reprezintă o inserţie a omului în lumea naturală şi e subordonat legilor acesteia, spiritul e cu totul autonom faţă de această sferă, aşa cum creatorul devine autonom faţă de opera creată de el şi pe care, totuşi, o poartă în sine. Importantă mi se pare insistenţa cu care Berdiaev revine, şi în acest context, la expresia de *experienţă spirituală*. Aceasta e o trăire interioară posibilă doar în condiţiile în care se presupune că „omul este un microcosmos, că în el se revelează întregul univers şi că nu există limite transcendente care să-l izoleze pe om de Dumnezeu şi de lume. Dumnezeu – continuă Berdiaev – este spirit şi prin aceasta nu poate fi o substanţă. Natura spiritului este heraclitiană şi nu parmenideană. Spiritul – conchide filosoful – e o mişcare de îmbrăţişare" (*idem*, p. 39; subl. I.G.). Experienţa spirituală realizează unitatea interioară a destinului persoanei, a destinului lumii şi a destinului lui Dumnezeu. În timp ce realitatea naturală, fiind sub domnia generalului, a speciei, este abstractă şi divizibilă, în ea nefiind niciodată date integralitatea, plenitudinea şi contopirea absolută, acestea din urmă sunt date

doar în viața spirituală. Aici, în experiența spirituală, se realizează abolirea obiectivității, experiența spirituală este una *concretă*, pe care Berdiaev o deosebește de „spiritualitatea abstractă", o expresie pe care filosoful o consideră abuzivă deoarece conferă calitate spirituală generalului universal. Spre deosebire de acesta din urmă, în experiența spirituală spiritul nu se opune întrutotul „cărnii". Dimpotrivă, carnea este, pentru Berdiaev, „întruparea și simbolul spiritului". De aceea, viața spirituală este, pentru filosof, o viață istorică. Dar realitatea istorică exterioară nu este văzută decît ca imagine a vieții spirituale în timp, în divizibilitate. Tot ce este exterior nu este pentru Berdiaev decît simbol a ceea ce e interior (cf. *idem*, p. 42). Nu e vorba aici de un idealism subiectiv Berdiaev nu neagă realitățile exterioare ca realități obiective, dar „obiectivitatea" acestora nu e decît o consecință a căderii și, în același timp, un aspect al dinamicii interne a spiritului suprapersonal și suprauniversal, al lui Dumnezeu. În dialectica lui Berdiaev, aceasta înseamnă că toate aceste realități exterioare sunt și simboluri ale spiritului persoanei umane, deoarece în om este Dumnezeu și spirit.

Unul din termenii cei mai „hologramatici" ai sistemului berdiaevian este *creația*. Acesta este și motivul pentru care scriitorul a inclus în corpusul său de texte reprezentative cartea sa mai veche, *Sensul creației*, deși între timp filosoful renunțase complet la elementele ontologice existente încă în această carte (cf. *Autobiografia*, p. 263, 269). „Pentru a sesiza gîndirea mea – declară filosoful despre tema cărții sale – e important să se înțeleagă faptul că actul de creație nu e pentru mine nici cerința și nici dreptul omului, ci este o cerință a lui Dumnezeu adresată omului și o obligație pentru acesta din urmă. Dumnezeu așteaptă actul de creație al omului ca răspuns la actul de creație al lui Dumnezeu. Ceea ce e valabil pentru libertate – spune aici Berdiaev – este tot atît de valabil și pentru creație. Dumnezeu reclamă libertatea omului, ca e o datorie a omului față de Dumnezeu. Dar Dumnezeu nu poate să-i reveleze omului ceea ce omul trebuie să-i reveleze lui Dumnezeu" (*Autobiografia*, p. 362). Ca în toate celelalte cazuri, și aici Berdiaev declară că este vorba de tema sa esențială și că-i pare rău că nu s-a ocupat de ea în mod exclusiv (cf. *idem*, p. 265). Problema creației e pusă în profunzimea raporturilor reciproce dintre om și Dumnezeu (cf. *idem*, p. 262). Creația nu e, pentru Berdiaev, generare, naștere: „Actul creator s-a ivit întotdeauna din

libertate, în timp ce naşterea provine din măruntaiele naturii" (*Destinaţia omului*, p. 165). Două par a fi dimensiunile esenţiale ale creaţiei. Mai întîi, faptul că orice creaţie îşi pune problema posibilităţii apariţiei noului. Apoi, faptul că orice creaţie autentică este *ex nihilo*. „Creaţia – subliniază Berdiaev – *este trecerea de la neființă la ființă, trecere efectuată printr-un act de libertate*" (*idem*, p. 166; subl. în text I.G.). Tot două sunt etapele oricărei creaţii: una interioară, originară, în care omul stă într-un fel în faţa lui Dumnezeu, a doua, exterioară, a operei, a întruchipării sale sociale (cf. *Metafizica*, p. 206-207). Între cele două momente există o diferenţă ca între existenţa ca proces şi fiinţa ca operă. Actul creator original îşi are rădăcinile în „neantul" persoanei, care este inconştientul. De aici creatorul extrage o nouă cunoaştere în sondarea misterului existenţial (cf. *Destinaţia omului*, p. 171). Prin creaţie, creatorul iese din timp şi din lume, străpungîndu-şi limitele, într-un avînt spre libertate. Socializarea prin operă e un moment secund, ameninţat mereu de pericolul obiectivării. Impulsul spre creaţie, arată Berdiaev, se iveşte dintr-o „imperfecţiune" (cf. *idem*, p. 173). Posibilitatea creaţiei implică „insuficienţa acestei lumi" (*Metafizica*, p. 197). Prin actul de creaţie, cercul, considerat închis, al lumii, se dovedeşte întredeschis spre o supralume, prin aceasta puterea creatoare poate fi considerată transcendentă (cf. *idem*, p. 199). Prin creaţie, omul îşi afirmă unitatea persoanei, caracterul teandric al oricărei persoane, libertatea faţă de imperativele necesităţii din lumea naturală. Prin artă – spune Berdiaev – se dovedeşte faptul că realitatea primă, originară, nu este lucru ci *imagine* (cf. *Metafizica*, p. 202). Pentru actul artistic original, nou, creatorul „iese din timpul acestei lumi, a timpului istoric şi a timpului cosmic", creaţia producîndu-se în „timpul existenţial". Acest fenomen face ca sensul creaţiei să nu evoce de fapt nicidecum trecutul, ca, creaţia, părînd că survine din viitor şi fiind în acelaşi timp profetică (cf. *idem*, p. 194). Venind din viitor, creaţia anunţă, prevesteşte, pregăteşte într-un fel acest viitor (cf. *idem*, p. 205). Faptul că orice creator tinde spre o altă lume este pentru Berdiaev expresia artei ca *început* al unei *alte* lumi; iată de ce potenţa creatoare este pentru filosof eschatologică (cf. *idem*, p. 210). Creaţia nu este specifică doar artei, ea vizează toate domeniile vieţii spirituale (cf. *idem*, pp. 211 şi urm.). Creaţia este însă tragică deoarece opera ei, ca tot ceea ce aparţine acestei lumi

obiective, este supusă procesului de obiectivare (cf. *idem*, pp. 212-213). Dar – spune Berdiaev – „experienţa de creaţie triumfă asupra senzaţiei de copleşire, asupra dedublării, asupra aservirii" (*Autobiografie*, p. 264).

*Sensul istoriei*[1]

Pentru sistemul gîndirii berdiaeviene, *istoria* constituie tot unul din metatermenii ce-şi dispută „locul central". Dar mai întîi cîteva cuvinte despre *Sens*. Ca şi toate celelalte categorii berdiaeviene, nici acesta nu este conceput dintr-o perspectivă ontologică, ci din una existenţială, ca procesualitate. Dar, spre deosebire de ceilalţi termeni, sensul parvine la Berdiaev deja încărcat de tradiţia teologică şi filosofică, tocmai de acel „ontologism" pe care filosoful nu-l acceptă. Sensul pare să fie la Berdiaev, dimpotrivă, ceva ce trebuie instituit pe calea creaţiei din nonsensul neființei și prin „transfigurarea" (și deconstrucţia) lumii obiectivate. Dar, în maxima lui concentrare, sensul configurează Sfîntul Spirit, Dumnezeu ca Logos. Dar, crede Berdiaev, nu numai cosmogonia şi antropogonia, ci şi teogonia mai sunt încă de „sfîrşit", de „creat". Sensul apare ca *absenţă* veşnic-temporală şi, crede Berdiaev, temporară. „Pentru mine, declară filosoful, sensul obiectivat este ceva lipsit de sens. Sensul n-ar putea fi decît subiectiv, obiectivitatea nu e decît parodie (...). Orice obiectivare nu e decît minciună (...). Gîndindu-mă la

1. Nu vom vorbi de cartea pe care cititorul o are în mînă, ci doar de unele sensuri pe care expresia din titlu şi le-a apropriat în anii '30-'40. Berdiaev a ţinut la această carte scrisă încă în Rusia şi a preferat-o *Noului Ev Mediu*, apărută ulterior şi care s-a bucurat de o popularitate – după Berdiaev – excesivă, fiind comentată, de regulă, în afara operei scriitorului şi nu de puţine ori extrem de tendenţios. Cu privire la o astfel de lectură, trimitem la ciudatul studiu despre Berdiaev din: Bagdasar, Nicolae, *Teoreticieni ai civilizaţiei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 135-179; studiul este ciudat deoarece contrazice nivelul profesional al unui eminent filosof al istoriei, fiind scris într-un „limbaj de lemn", cu poncife proletcultiste şi totuşi... autorul s-a folosit parcă de acest paravan pentru a reproduce citate masive dintr-un autor interzis, citate ce demonstrau justeţea diagnosticului de „absurd" dat de Berdiaev regimului comunist. Să mai amintim doar faptul că *Sensul istoriei* a fost tipărit pentru prima dată în germană, cu sprijinul lui Hermann von Keyserling, care a semnat

mine însumi – continuă filosoful –, conchid că tocmai revolta contra obiectivării sensului, obiectivarea vieții și a morții, a religiilor și a valorilor este ceea ce mă doare" (*Autobiografia*, p. 372). Sensul ar ține, deci, de sfera *subiectului* care e conceput ca *proces, acțiune* și, la fel ca și *existența*, drept „verb" și în nici un caz „substantiv". Asemeni *persoanei, sensul* își dezvăluie la Berdiaev conținutul paradoxal. Vorbind de „formarea conceptelor", ca, de exemplu, cel al „lucrului în sine" kantian, Berdiaev spune: „Realitatea existențială presupune întotdeauna relații, adică un element de ieșire din sine în relații, în comunitate. «Lucrul în sine» este real în măsura în care are de a face cu alte «lucruri în sine», adică e vorba de faptul că este eronat să-l numești lucru în sine și pentru sine: el (lucrul în sine – I.G.) este de asemenea pentru altul, el iese din sine însuși. Iată de ce cunoașterea lucrurilor în sine presupune o comunitate spirituală și un raport, o fuziune a conștiinței care izolează (...), o penetrare reciprocă" (*Metafizica*, p. 91). Or, principiul „comunității de interpretare fără coerciție" (expresie curentă la K.O. Apel și Habermas preluată de aceștia de la Ch.S. Pierce) arată actualitatea unei astfel de perspective berdiaeviene de configurare a sensului, ca și concepțiile contemporane cu privire la implicarea de principiu a „observatorului" *în* procesul , obiectul observat. În sfîrșit, în același context de mai sus, Berdiaev descrie absența „sensului" în lumea naturală, obiectivată: „Lumea obiectului este multiplă, dar în ea persoana este pierdută; ea este infinită, dar în realitate este închisă; în ea triumfă generalul, dar nu există unitate; ea este raționalizată, dar e plină de un irațional rău, ea este contrară «sensului»" (*idem*, p. 93-94). *Sensul* ține de *mister*, de o „iraționalitate bună", cea a *libertății* sau, așa cum e și în expresia din titlul acestei cărți, de ceva ce se termină, se închide, „se sfîrșește". Pînă cînd nu intervine „sfîrșitul", *sensul* rămîne neconstituit sau, ca în cazul istoriei, „absurd". Dacă totuși se poate vorbi de *sens*, atunci numai din perspectiva unei *filosofii eschatologice* a sfîrșitului, deci din perspectiva unei creații filosofice „profetice" (ce pare să vină din viitor) sau „mesianice" (care anunță în prezent viitorul).

Ceea ce vom mai spune în finalul acestei sumare introduceri în sistemul ce asigură „legăturile", întotdeauna paradoxale, dintre termenii gîndirii lui Berdiaev, sunt cîteva notații privitoare la intuițiile care l-au determinat pe filo-

soful rus să revină cu aproape fiecare carte nouă, la vechea sa problemă a *sensului istoriei*. În toate textele reţinute de filosof pentru corpusul amintit mai sus, Berdiaev revine la problema raportului dintre *eschatologie* şi *istorie*. Or, în intervalul dintre apariţia cărţii *Sensul istoriei* şi lucrările anilor patruzeci a mai avut loc un război mondial şi a fost Hiroshima. Berdiaev remarcă acum, în anii patruzeci, faptul că „problema stării spirituale a oamenilor devine o chestiune de viaţă şi de moarte; la un statut spiritual inferior, oamenii care şi-ar însuşi mijloacele de distrugere ar putea arunca în aer întreaga lume. Armele elementare – spune Berdiaev – nu ofereau altădată o asemenea posibilitate" (*Metafizica*, p. 252). Filosoful explică ascensiunea violenţei, a răului, ca nedatorîndu-se oamenilor ca indivizi, ci mentalităţii acestora: „e vorba mai ales de ideile rele de care sunt obsedaţi, de prejudecăţile sociale, de credinţele tulburi preluate din mediul din care au ieşit". Sunt oameni – continuă Berdiaev – „care prin natura lor şi în mod individual nu pot fi cruzi, dar starea tradiţională a conştiinţei lor le prescrie să fie implacabili, cruzi, violenţi" (*idem*, 253). Nu altceva pare să presupună astăzi şi fenomenul pe care istoricii îl numesc „cotitura metodologică", adică reantropologizarea studiului istoric, interesul pentru mentalităţi, de unde şi avîntul fără precedent al studiilor hermeneutice. Revenind la Berdiaev, acesta pare să fi presimţit şi ascendenţa pe care o au în epoca noastră „drepturile omului", dar n-ar fi fost de acord cu modul în care acestea sunt formulate, necum cu modalităţile de respectare a lor. Pentru Berdiaev, omul nu este individ, nu e doar *parte* a naţiunii, statului, întreprinderii, familiei etc. El este în primul rînd *persoana* ce nu poate fi tratată nici ca un „lucru" şi nici drept „mijloc" pentru nişte „fiinţe" supraindividuale (stat, naţiune, instituţii etc.), ci acestea din urmă au datoria de a-i asigura libertatea de manifestare. Dar pentru ca libertatea persoanei, a spiritului să se poată afirma trebuie, credea Berdiaev, să fie asigurate condiţiile elementare şi decente de subzistenţă. În aceste cărţi Berdiaev revine şi asupra importanţei *tradiţiei*, a celei „autentice", care trebuie „reînsufleţită" deoarece „prin ea este menţinută legătura cu ceea ce este etern în trecut; dar tradiţiile rele trebuie surmontate, cele ale clanului şi nu ale comunităţii, cele ale inerţiei şi obiectivării şi nu ale spiritualităţii" (*idem*, p. 256). Filosoful insistă pe elementele considerate de comentatori drept uto-

pice". Vorbind de noul eon[1], Berdiaev scrie:...„e vorba aici de un nou eon, de epoca Spiritului, a lui Paraclet şi toate categoriile noastre nu-i sunt aplicabile; împărăţia lui Dumnezeu nu poate fi gîndită nici drept ordine, nici drept dezordine, nici ca necesitate, nici ca arbitrariu, ca trebuie să fie şi pe pămînt, deşi în acelaşi timp va fi o împărăţie a cerurilor" (*idem*, 280). Eschatologia e reconfirmată în termenii creaţiei mistico-religioase: „Misterul prim este şi cel al naşterii lui Dumnezeu în om (care include lumea în sine), şi cel al naşterii omului în Dumnezeu. Aceasta vrea să spună, în limbajul nostru imperfect, că Dumnezeu are nevoie de un act creator corespunzător din partea omului", şi toate acestea deoarece „Eonul sfîrşitului este revelaţia Spiritului" (*idem*, 283-284). Dorinţele nu sunt însă niciodată luate de filosof drept realităţi posibile, sigure (alt paradox!). Epoca în care şi-a întrerupt Berdiaev opera filosofică nu era nici pe departe propice unor utopii. Pentru Berdiaev, omenirea se găseşte în faţa alternativei, ori „trecerea spre umano-divin, ori spre bestialo-divin". *Bestia* de care vorbeşte acum Berdiaev este „imaginea Cezarului, a statului, a dominaţiei, a aservirii omului de către om, ceea ce relevă întotdeauna puterea Fiarei (...) această Fiară este nu o fiinţă individuală, ci una colectivă" (*Autobiografia*, p. 382). Şi gulagurile i-au confirmat profeţia. Şi nu numai ele...

Cu patosul care îl caracterizează şi pentru care nu o dată a fost numit „romantic" (filosoful însuşindu-şi şi acest „reproş"), Berdiaev ne spune în ajunul „postistoriei"[2] că istoria ca obiectivare are un *sfîrşit* şi că *acesta este sensul*, doar că acest sens nu poate fi decît o „operă comună" a unor personalităţi ce acţionează în relaţii „soborniceşti": interpersonale, comunitare.

*Ilie Gyurcsik*

1. Despre originile şi sensurile termenului *eon* (gr. aion= timpul), *vezi*, Vlăduţescu, Gheorghe, *Filosofia primelor secole creştine*, Editura Enciclopedică („Biblioteca enciclopedică de filosofie"), Bucureşti, 1995, pp. 36-37.
2. Cu privire la „postistorie", *vezi* excelentul număr al revistei ***Xenopoliana***, II, 1994, 1-4, Iaşi (apărut în 1995).

*Berdiaev spune că Istoria nu are nici un sens prin ea însăşi, că ea este, în fond, doar o serie de eşecuri şi dezastre. Or, toate acestea sînt destinate să dovedească tocmai faptul, că omul nu trebuie să caute sensul vieţii în Istorie, în timp, ci în Eternitate. Sfîrşitul istoriei nu este imanent, ci transcendent. Astfel, pentru Berdiaev, toate calamităţile pe care le denunţă Ivan Karamazov reprezintă, în chip paradoxal, un motiv de optimism, ele constituind dovada neputinţei oricărei soluţii terestre. Or, este foarte dificil să nu disperi, dacă excluzi din acest existenţialism credinţa în Dumnezeu, căci am rămîne atunci abandonaţi într-o lume lipsită de sens, care s-ar sfîrşi într-o moarte definitivă (...) Dostoievski se salvează de disperarea totală, cum se salvează şi Kierkegaard, pentru că în final crede în Dumnezeu. Se mai salvează şi cei ca Nietzsche, Rimbaud şi alţi atei înverşunaţi, care văd în Dumnezeu un duşman, căci pentru a exista ca duşman, Dumnezeu trebuie în primul rînd să existe. Dar, pentru un existenţialist ateu ca Sartre, se pare că nu există altă cale decît disperarea pură.*

Ernesto Sábato – *Între scris şi sînge*
(conversaţii cu Carlos Catania)

## CAPITOLUL I

# Despre esenţa „istoricului". Semnificaţia tradiţiei

Catastrofele şi crizele istorice, care cunosc o deosebită acutizare în anumite momente ale istoriei universale, au favorizat întotdeauna meditaţia în domeniul filosofiei istoriei, încercările de a interpreta procesul istoric, de a structura noi şi noi filosofii ale istoriei. Aşa s-a întîmplat mereu în trecut. O primă şi remarcabilă filosofie a istoriei, care a fost alcătuită în perioada creştină a istoriei, datorăm Sfîntului Augustin, ce a determinat în mare măsură viitoarele teorii ale filosofiei istoriei, a coincis cu unul din momentele catastrofice ale istoriei universale: dezagregarea lumii antice şi căderea Romei. Acea originală filosofie a istoriei, care a existat în era precreştină, prima filosofie a istoriei pe care o cunoaşte omenirea, cartea proorocului Daniel, este şi ea legată de evenimentele catastrofale excepţionale din viaţa poporului evreu. După marea Revoluţie franceză şi după războaiele napoleoniene, gîndirea umană a recurs la noi teorii în domeniul filosofiei istoriei, la noi încercări de a înţelege şi interpreta, într-un fel sau altul, procesul istoric. Filosofia istoriei joacă un rol important în concepţiile lui Joseph de Maistre şi Bonald. Cred că nu poate exista nici o îndoială asupra faptului că nu numai Rusia, ci întreaga Europă şi întreaga lume intră într-o perioadă catastrofică a dezvoltării lor. Trăim în timpul unei crize istorice grandioase. A început o nouă epocă istorică. Ritmul evoluţiei istorice se modifică substanţial. Nu e acelaşi de dinainte de războiul mondial şi de revoluţiile care i-au urmat în Rusia şi Europa. Este esenţial un altul. Iar acest ritm nu poate fi numit altfel decît catastrofic. S-au deschis cratere vulcanice în substratul istoric. Avem impresia că totul începe

să se agite deosebit de intens, e o mişcare aprigă a „istoricului". Cred că acest sentiment acut este deosebit de important pentru ca gîndirea şi conştiinţa umană să procedeze la reexaminarea problemelor fundamentale ale filosofiei istoriei, să încerce a structura altfel filosofia istoriei. Intrăm într-o epocă în care conştiinţa umană se va preocupa de aceste probleme mai mult decît a făcut-o pînă acum. Tocmai asupra acestora avem de gînd să ne concentrăm atenţia. Însă înainte de a trece propriu-zis la problemele fundamentale ale filosofiei istoriei sau, mai bine zis, ale metafizicii istoriei, trebuie să facem o introducere consacrată analizei esenţei „istoricului".

Ce înseamnă „istoric"? Pentru înţelegerea „istoricului", pentru ca gîndirea să fie îndreptată şi spre perceperea „istoricului" şi spre interpretarea acestuia, este necesar să aibă loc o anume scindare. În perioadele, cînd spiritul uman dăinuieşte integral şi organic într-o epocă pe deplin cristalizată, pe deplin limpezită, pe deplin sedimentată, nu apar – cu acuitatea necesară – probleme de filosofie, probleme privitoare la mişcarea istorică şi la sensul istoriei. Situarea într-o epocă istorică unitară, nu e prielnică pentru cunoaşterea istorică, pentru edificarea filosofiei istoriei. Trebuie să se petreacă o scindare, o dedublare în viaţa istorică şi în conştiinţa umană, ca să apară posibilitatea opunerii obiectului şi subiectului istoric. Trebuie să apară reflecţia ca să înceapă cunoaşterea istorică şi să se ajungă la posibilitatea structurării unei filosofii a istoriei. De aceea cred că atitudinea faţă de „istoric" se poate reprezenta ca o schemă cu trei perioade ale atitudinii faţă de „istoric". Voi determina cum se raportează fiecare dintre acestea la cunoaşterea istorică. Prima perioadă este a situării nemijlocite, integrale, organice într-un regim istoric oarecare. Fireşte, această perioadă este foarte interesantă pentru cunoaşterea istorică, însă nu acum ia naştere cunoaşterea istorică. În această perioadă, gîndirea este statică şi de aceea dinamica obiectului cunoaşterii istorice este percepută foarte greu de mintea umană. În chip fatal, a doua perioadă este întotdeauna una a scindării, a dedublării, cînd bazele istorice bine fundamentate încep să-şi surpe temeliile şi ia naştere o mişcare istorică, încep catastrofele şi cataclismele istorice, care pot fi de

tempouri variate, însă încetează armonia organică şi ritmul vieţii în integritatea ei. Iată cînd începe această dedublare şi sciziune: subiectul cunoscător nu se mai simte situat direct şi integral în chiar obiectul istoric, ia naştere reflecţia cunoaşterii istorice. Această a doua perioadă este importantă pentru ştiinţa istorică, însă nu favorizează o configurare autentică a filosofiei istoriei, o interpretare corectă a procesului istoric. Acum are loc o ruptură între subiect şi obiect, o scoatere a subiectului care reflectează din acea viaţă în care el s-a aflat nemijlocit. Are loc o separare de însăşi această viaţă lăuntrică, de însăşi ceea ce este „istoric". Se manifestă o contradicţie între factorul „istoric" şi cel cunoscător care îndepărtează de el esenţa lăuntrică a „istoricului". În această perioadă apare ştiinţa istorică, tot acum poate apare chiar istorismul, în sensul unui punct de vedere comun asupra culturii. Însă – şi este unul din paradoxurile acestui domeniu la care ne vom întoarce nu o dată – între „istoric" şi „istorism" nu există o identificare, ci o deosebire imensă, chiar o opoziţie. Istorismul, propriu ştiinţei istorice, este în mod curent departe de taina „istoricului", nu duce la ea. Istorismul şi-a tăiat toate căile de comunicare cu această taină. El nu cunoaşte, nu înţelege, mai mult chiar, neagă „istoricul". Ca să se iniţieze în misterul interior al „istoricului", în care omul se află nemijlocit într-o epocă organică şi unitară din viaţa umană, pe care, locuind-o, nu o cunoaşte, la care nu reflectează ca să conştientizeze „istoricul" – pentru această iniţiere deci, trebuie să treacă prin faza în care subiectul cunoscător se opune obiectului de cunoaştere, trebuie – trecînd prin misterul dedublării – să se iniţieze într-un mod nou în misterul „istoricului". Trebuie să se întoarcă la tainiţele vieţii istorice, la sensul ei interior, la sufletul lăuntric al istoriei, ca, astfel, s-o interpreteze şi să clădească o autentică filosofie a istoriei. Aceasta este a treia perioadă, a treia epocă, epoca întoarcerii la „istoric". Deci, cînd spun că momentele catastrofice ale istoriei sînt deosebit de propice pentru edificarea unei filosofii a istoriei, mă refer la catastrofe ale spiritului uman, cînd acesta, trecînd prin prăbuşirea unei orînduiri istorice, suportînd momentul dedublării şi scindării, poate confrunta şi opune cele două momente: momentul aflării

nemijlocite în istoric şi momentul desprinderii de istoric, ca să se treacă la o a treia stare a spiritului. Această stare conferă o deosebită acuitate conştiinţei, o capacitate deosebită de reflecţie şi, astfel, apare orientarea specială spiritului uman către tainele „istoricului". Este starea deosebit de favorabilă pentru punerea problemelor de filosofie a istoriei. Ca să fim mai clari: afirmînd că a doua perioadă este de dedublare, de reflecţie, în care apare cunoaşterea istorică şi începe să se prefigureze filosofia istoriei, şi că această perioadă este în chip fatal insuficient de profundă, că nu pătrunde destul în tainiţele istoriei, trebuie să ne oprim la caracteristicile a ceea ce se numeşte „iluminismul" culturii umane.

Cînd vorbim despre epoca „iluminismului", nu ne referim numai la iluminismul secolului XVIII, perioada clasică a „iluminismului" în istoria nouă. Credem că printr-o perioadă „iluministă" trec culturile tuturor timpurilor şi popoarelor. În dezvoltarea culturii tuturor popoarelor există o anumită ciclicitate. Această asemănare a proceselor culturale vădeşte caracterul organic în dezvoltarea culturilor. Cultura greacă, una dintre cele mai mari pe care le-a cunoscut omenirea, a avut epoca sa de „iluminism", asemănătoare lăuntric cu acea epocă pe care omenirea a parcurs-o în secolul XVIII. Perioada sofiştilor înseamnă, în felul ei, o înflorire a culturii greceşti, cu aceleaşi particularităţi care sînt caracteristice şi pentru epoca „iluminismului" din secolul XVIII, deşi au existat şi trăsături specific eline. În esenţa lui, „iluminismul" culturii greceşti a distrus sacrul în istorie, organic-tradiţionalul, tradiţiile istorice, la fel cum a făcut epoca iluminismului secolului XVIII, cum o face orice epocă „iluministă". „Iluminismul" este acea epocă din viaţa fiecărui popor cînd raţiunea umană organică şi megalomană se consideră mai presus de tainele existenţei, de tainele vieţii, de acele taine divine ale vieţii din care purcede, ca din izvoare, întreaga cultură umană şi viaţa tuturor popoarelor pămîntului. Şi iată că în epoca „iluminismului" începe punerea raţiunii umane în afara şi deasupra acestor taine nemijlocite ale vieţii. Pentru aceste epoci este caracteristică încercarea de a face din mărunta raţiune umană un judecător al tainelor universului şi al

tainelor istoriei omeneşti. Fireşte că, astfel, omul cade din existenţa nemijlocită în „istoric". Epoca „iluminismului" neagă taina „istoricului" ca realitate specifică, îl corupe, acţionează asupra lui astfel încît acesta încetează a mai fi acea realitate primară integrală care îl face „istoric". Epoca „iluminismului" separă spiritul uman şi raţiunea umană de „istoric". De aceea, epoca „iluminismului" din secolul XVIII a fost profund antiistorică. Deşi în secolul XVIII a luat naştere termenul de „filosofie a istoriei", care a fost folosit pentru prima dată de Voltaire, şi a apărut o serie întreagă de opere istorice, antiistorismul secolului XVIII este notoriu şi n-avem motive să ne oprim în mod deosebit asupra lui. A devenit un adevăr general recunoscut în filosofia istorică faptul că abia mişcarea romantică, reacţia romantică îndreptată împotriva iluminismului din secolul XVIII şi începutul secolului XIX, ne-au pus în contact pentru prima dată cu taina „istoricului" şi au făcut posibilă cu adevărat cunoaşterea mişcării istorice. Tocmai această reacţie ne-a întors spiritul la ceea ce epoca iluministă a prigonit şi nimicit ca fiind mituri şi tradiţii ale antichităţii istorice. Mişcarea romantică a făcut încercări de a le cunoaşte şi interpreta, însă în felul ei. Raţiunea „iluministă", raţiunea epocii iluminismului secolelor XVIII şi XIX, este limitată la sine şi se afirmă doar pe sine. Nu este acea raţiune aflată în contact lăuntric cu raţiunea istoriei universale, cu raţiunea istoriei înseşi, pentru că, într-adevăr, există o raţiune a istoriei faţă de care raţiunea iluministă se delimitează şi se erijează în judecător. Raţiunea „iluministă" pretinde să fie judecătorul raţiunii organice a istoriei. Însă, cu adevărat, raţiunea superioară nu trebuie să includă în sine numai volumul cunoştinţei de sine şi al raţiunii umane care e specific unei anumite epoci organice, să spunem secolelor XVIII şi XIX, cu neajunsurile şi defectele ei. Raţiunea trebuie să fie iniţiată şi în înţelepciunea primitivă a omului, în acele simţăminte prime ale existenţei şi ale vieţii care încolţesc în zorii istoriei umane şi chiar ai vieţii preistorice, în acea înţelegere animistă a lumii care e proprie tuturor popoarelor în stadiul iniţial al existenţei lor. Această înţelepciune, specifică primelor epoci, trece apoi prin misterioasele genuni lăuntrice ale vieţii întregii

istorii a spiritului uman, prin creştinismul timpuriu şi prin Evul Mediu, pînă în zilele noastre. Numai o astfel de raţiune înţelege lumina dinăuntru, care e inerentă fiecăreia din aceste epoci. Numai o astfel de raţiune va fi veritabilă, iluministă şi iluminată. Însă raţiunea „iluminismului", care şi-a sărbătorit victoriile sale clasice în veacul XVIII, cunoaşte foarte puţin, este iniţiată în prea puţine aspecte, nu înţelege mai nimic, e izolată interior de majoritatea tainelor vieţii istorice. Orbirea raţiunii „iluministe" este pedeapsa interioară pentru autoafirmarea şi pentru mulţumirea de sine prin care această raţiune şi-a subordonat nu numai tot ce e omenesc, dar şi supraomenesc.

O dată cu triumful raţiunii „iluministe", a luat naştere şi acea ştiinţă care a realizat opoziţia dintre subiectul ce cunoaşte şi obiectul de cunoaştere al istoriei şi, în această direcţie, a înfăptuit destule. Ştiinţa a reuşit să fracţioneze, să asambleze, să acumuleze, parţial să identifice. Însă toate acestea au fost însoţite de o neputinţă profundă în ce priveşte identificarea esenţei „istoricului". Permanent se petrece acel proces prin care ceea ce este cunoscut se îndepărtează, se pierde din vedere, încetează să mai existe în realitatea sa iniţială în care poate fi numit „istoric" şi poate să dezvăluie taina istoriei. Acest proces iese la iveală deosebit de clar în domeniul criticii istorice. De-abia în secolul XIX a devenit posibilă adevărata ştiinţă istorică, pentru că în secolul XVIII se considera, de pildă, că religia a fost născocită de sacerdoţi ca să înşele poporul. În secolul XIX, acest lucru nu mai este posibil. Însă procesul se poate observa cu claritate în lucrările privind tradiţia sacră în domeniul istoriei religiei. Acesta este un domeniu nou, interzis înainte. Este interesant de examinat: ce proces se petrece în această abordare critică? În lumea creştină, totul se întemeiază pe tradiţia sacră, pe continuitatea sacră a acestei tradiţii. Critica istorică a început s-o năruiască odată cu epoca Reformei. Pentru prima oară, Reforma a început să pună la îndoială tradiţia sacră. Ea a încetat s-o mai ia în considerare şi, în virtutea caracterului ei echivoc, propriu oricărei reforme, a abordat numai Sfînta Scriptură. După aceea procesul de distrugere a tradiţiei sacre a mers tot mai departe şi a sfîrşit prin a duce chiar la distrugerea Sfintei Scripturi. Cu

adevărat, Sfînta Scriptură nu-i nimic altceva decît o parte inseparabilă a tradiției sacre. De aceea, o dată ce este refuzată tradiția sacră, inevitabil trebuie să fie refuzată și Sfînta Scriptură. Dau acest exemplu ca să arăt cum această critică istorică a devenit cu totul neputincioasă în a explica taina revelației religioase. Critica s-a învîrtit în jurul acestei taine, însă nu a putut să cunoască nicidecum însăși taina apariției creștinismului. Întreaga uriașă literatură critică germană din acest domeniu, care are merite neîndoielnice în elaborarea a tot felul de materiale, își recunoaște imposibilitatea de a înțelege această taină. Totul scapă, iese din cîmpul vizual. O taină fundamentală, care a fost dată o dată cu tradiția, în contopirea subiectului cu obiectul, dispare și rămîne doar materialul mort al istoriei. Cred că procesul care se petrece în domeniul criticii istoriei religiei, se petrece și în domeniul istoriei în general. Pentru că, într-adevăr, nu există numai o tradiție sacră a istoriei religiei, ci există și o tradiție sacră a istoriei, o tradiție sacră a culturii, tradiții lăuntrice sacre. Și numai atunci cînd subiectul care cunoaște nu se rupe de această viață interioară, se poate împărtăși din ființa ei lăuntrică. Atunci cînd se rupe, el trebuie să străbată pînă la capăt calea negării de sine. Rămîn doar crîmpeie de istorie, un fel de demascare la nesfîrșit a lucrurilor sacre ale istoriei.

Cred că un mare merit al uneia din cele mai interesante direcții în domeniul filosofiei istoriei, care poartă numele de materialism economic și este fondată de Marx, constă tocmai în faptul că a împins pînă la ultima concluzie, pînă la ultimul rezultat, acel proces care demască lucrurile sacre ale istoriei și tradițiile istorice, proces care în știința istorică începe din epoca iluminismului, fără să fie dus însă pînă la capăt. Cunosc o singură direcție în acest domeniu care descompune și mortifică fără compromisuri, în mod consecvent și pînă la capăt, toate tradițiile sfinte istorice. Aceasta este direcția înțelegerii marxiste a istoriei. Suspectarea tainei lăuntrice a „istoricului", care a început în epoca iluminismului (în zona religiosului apăruse încă din timpul Reformei), care a evoluat în secolul XIX și a devenit un bun al întregii științe istorice, s-a oprit la jumătatea drumului. Toate

direcțiile ideologice (în sensul larg al cuvîntului) pe care le-a adoptat știința istorică nu dau total în vileag și nu distrug tradiția istorică. Unele urme rămîn. Doar materialismul economic, suspectînd cinic orice tradiție, orice continuitate sacră a istoriei, merge pînă la capăt și săvîrșește actul de rebeliune revoluționară, de răzvrătire revoluționară împotriva „istoricului", împingîndu-l pînă la ultimele limite și deducții. În concepția materialismului economic, procesul istoric este cu totul lipsit de suflet. Nu există în nimic suflet, taină lăuntrică, viață interioară în mister. Suspectarea tradițiilor sacre duce la concluzia că unica realitate autentică a procesului istoric este procesul producției economice materiale, iar formele economice care iau naștere din acest proces sînt singurele ontologice, autentice, primare și reale. Restul este secundar, un simplu reflex, o suprastructură. Toată viața religioasă, toată cultura spirituală, toată cultura umană, toată arta, toată viața omenească sînt doar oglindire, reflex, nu realitate autentică.

Are loc un proces definitiv de secătuire sufletească a istoriei, de mortificare a tainelor ei lăuntrice prin dezvăluirea principalei ei taine, care, după părerea materialismului istoric, este taina producției, creșterea forțelor de producție ale omenirii. În acest fel se duce la bun sfîrșit acțiunea critică demolatoare, acțiune începută în epoca „iluminismului", căci materialismul economic al lui Marx depășește „iluminismul" în forma sa raționalistă, așa cum s-a dezvoltat el în secolul XVIII, și fundamentează un evoluționism istoric original, dezvăluind totodată ultimele progrese ale căii „iluministe". Pe această cale nu se poate merge mai departe. Materialismul economic dezvăluie în mod evident imposibilitatea ca pe această cale să se atingă taina destinului lăuntric al popoarelor, viața spirituală a popoarelor, destinul omenirii. Acest destin este negat pur și simplu ca problemă, este considerat o problemă iluzorie, generată doar de anumite condiții economice. Însă în materialismul economic se deconspiră o contradicție fundamentală, pe care materialismul economic n-o poate sesiza, pentru că nu se poate ridica deasupra acesteia; ea este însă evidentă pentru cel care supune această concepție judecății filosofului.

De fapt, dacă materialismul economic consideră că întreaga conştiinţă umană este doar o suprastructură situată deasupra relaţiilor economice, de unde apare însăşi raţiunea corifeilor materialismului economic, raţiunea lui Marx şi Engels, care se înalţă deasupra acestei reflectări pasive a relaţiilor economice? Creînd concepţia materialismului economic, Marx pretinde că posedă un bagaj de raţiune, care se ridică deasupra stării de reflex pasiv al relaţiilor economice. Dar, dacă materialismul economic, ca doctrină ideologică, este doar o reflectare a unor relaţii de producţie, să spunem a acelor relaţii care s-au creat în secolul XIX pe fondul luptei între proletariat şi burghezie, este de neînţeles în ce fel corifeii acestei concepţii pot pretinde la un adevăr mai mare faţă de toţi ceilalţi, ale căror teorii n-ar fi decît o autoamăgire generată de acest reflex. Căci avem de-a face cu una din iluziile generate de aceeaşi realitate economică. De aceea, în marxism s-a ajuns pînă la capăt cu pretenţiile şi megalomania raţiunii „iluministe". Marxismul crede că este înzestrat cu acea raţiune iluminată şi iluminatoare, care se ridică deasupra destinelor universal-istorice ale umanităţii, deasupra întregii vieţi spirituale, deasupra tuturor ideologiilor umane, crede că vede toate rătăcirile şi iluziile omenirii, care reprezintă aceeaşi reflectare a procesului istoric ca marxismul însuşi. Această năzuinţă de a îmbina pretenţiile raţiunii iluministe cu pretenţiile mesianice aminteşte de mesianismul vechiului Israel, pentru că este o pretenţie a unei unice conştiinţe ce poartă lumina, lumină care nu pretinde a fi una dintre ideologii, ci ideologia unică şi definitivă, lumina definitivă care dezvăluie taina procesului istoric. Însă el nu dezvăluie taina procesului istoric, ci absenţa acestei taine, dezvăluie înfricoşatul hău larg căscat al destinelor istorice ale umanităţii, pustiul sinistru al istoriei umane, dezvăluie inexistenţa spiritului uman, inexistenţa vieţii spirituale a umanităţii, a religiei, a filosofiei, a oricărei creaţii umane, a ştiinţelor, a artelor ş.a.m.d. Marxismul afirmă că toate acestea sînt neant. În aceasta constă forţa specifică şi tăria marxismului. Consider că meritul negativ al unei asemenea concepţii este foarte mare, fiindcă stîrpeşte direcţiile echivoce, semiideologice, formate în secolele XIX şi XX, şi ne pune în faţa unei

dileme: ori ne împărtăşim din această taină a neființei şi ne afundăm în bezna neantului, ori ne întoarcem la taina lăuntrică a destinului uman şi ne unim din nou cu tradițiile sacre lăuntrice, trecînd prin văpaia marilor încercări şi a marilor ispite, traversînd toate stadiile acestei epoci negative, critice şi distructive.

Cunoaşterea istorică şi filosofia istoriei trebuie să aibă propria gnoseologie şi propria ei teorie a cunoaşterii, ca orice domeniu al cunoaşterii umane. Ceea ce am spus pînă acum se poate raporta tocmai la acest domeniu. La urma urmelor, toate acestea ne conduc spre un singur scop – a identifica esența „istoricului" ca realitate deosebită, existentă în ierarhia realităților care constituie existența. Este identificarea unui obiect absolut special, absolut specific, care nu poate fi descompus în alte obiecte, materiale sau spirituale. Desigur, nu se poate analiza „istoricul" ca o realitate de natură materială, fiziologică, geografică sau de alt tip. La fel, este lipsit de noimă să descompunem realitatea istorică în cine ştie ce realități psihice. „Istoricul" are un anume specific, este o realitate de un gen aparte, o treaptă deosebită a existenței, o realitate de un tip special. Recunoaşterea tradiției istoriei, a legendelor, a continuității istorice are o însemnătate deosebită pentru identificarea „istoricului". În afara categoriei de tradiție istorică este imposibilă gîndirea istorică. Recunoaşterea tradiției este ceva aprioric, o categorie absolută pentru orice cunoaştere istorică. În afara acesteia nu sînt decît crîmpeie nesemnificative. Procesul pe care materialismul istoric îl efectuează asupra istoriei duce inevitabil la pulverizarea realității istorice, la transformarea acesteia în nisip mişcător. Realitatea istorică este mai presus de orice realitate concretă, nu abstractă. În afară de cea istorică, altă realitate concretă nu există şi nu poate exista. Tocmai „istoricul" este forma unită a existenței. Căci în sensul strict al cuvîntului, concret, înseamnă unit, spre deosebire de abstract, care este scizionat, fracționat, divizat. În istorie, nu există nimic abstract, abstras de realitate. Tot ce este abstract este opus, în esență, istoricului. Sociologia se raportează la abstract, iar istoria numai la concret. Sociologia operează

fiind categorii abstracte. Grupul social ca structură gîndită, în realitate nu există. „Istoricul" este o noţiune de cu totul altă natură. „Istoricul" nu este numai concret, ci şi individual, în timp ce sociologicul nu este numai abstract, ci şi general. Sociologia nu operează cu nici un fel de noţiuni individuale, însă istoria operează numai cu acestea. Tot ce este autentic istoric are un caracter individual şi concret. Într-o anume zi, pe acest pămînt a păşit Ioan Fără de Ţară, spune Carlyle, cel mai concret şi mai individualizant dintre istorici – iată în ce constă istoria. Există chiar şi încercarea de a structura filosofia istoriei pe fondul principiilor filosofiei kantiene, tentativa lui Rickert, din şcoala lui Windelband, care se bazează pe următoarea idee: cunoaşterea istorică se deosebeşte de cea a ştiinţelor naturale tocmai prin faptul că ea elaborează întotdeauna noţiuni despre individual, în timp ce ştiinţele naturale elaborează noţiuni despre general. Felul în care pune Rickert problema este destul de unilateral, dar, în orice caz, el a pus o problemă interesantă: în „istoric" avem de-a face cu individualul şi concretul. Însă problema este pusă fals, în sensul că generalul însuşi poate fi individual. Să luăm, de pildă, noţiunea de „naţiune istorică". Este o noţiune generală, dar cu toate acestea, naţiunea istorică concretă este o noţiune absolut individuală. Disputa de secole a nominaliştilor şi realiştilor dezvăluie o insuficientă pătrundere în taina individualului. Platon nu avea încă deschiderea individualului. Cunoaşterea existenţei ca gradaţie a individualităţilor nu înseamnă nominalism, căci „generalul" poate fi recunoscut prin individualitate. Este foarte important de stabilit pe mai departe opoziţia între istoric şi sociologic. Prelegerile mele nu vor fi dedicate problemelor sociologiei, ci problemelor filosofiei istoriei, cunoaşterii destinelor istorice. De aceea îmi intitulez prelegerile *Destinul omului*: aceasta este sarcina concretă a filosofiei istoriei. Filosofia istoriei, cunoaşterea istorică este una din căile de cunoaştere a realităţii spirituale. Ea este ştiinţa despre spirit, care ne iniţiază în tainele vieţii spirituale. Ea se raportează la realitatea spirituală concretă, care este cu mult mai bogată şi mai complexă decît cea pe care o desco-

Filosofia istoriei îl abordează pe om în plenitudinea concretă a esenței sale spirituale, în vreme ce psihologia, fiziologia și alte domenii ale cunoașterii, care se raportează și ele la om, nu-l abordează concret, ci doar din laturi izolate. Filosofia istoriei îl abordează pe om în ansamblul acțiunii tuturor forțelor universale, altfel spus, în cea mai mare plenitudine și concretețe. În comparație cu această concretețe, toate celelalte moduri de abordare a omului sînt abstracte. Destinul uman se înțelege numai în această cunoaștere concretă a filosofiei istoriei. În alte discipline științifice destinul uman nu se examinează, întrucît aceasta înseamnă ansamblul acțiunilor tuturor forțelor universale. Iar acest ansamblu al forțelor universale dă naștere unei realități de ordin superior pe care o numim realitate istorică. Aceasta este o realitate spirituală deosebită și superioară. Deși în istorie acționează și forțele materiale, și factorii economici, avînd un rol important (așa încît în materialismul istoric, pe care eu îl neg din punct de vedere spiritual, nu se poate să nu recunoaștem un adevăr parțial), factorul material, care acționează în realitatea istorică, are un fond spiritual profund. În ultimă instanță, el este o formă spirituală. Forța materială istorică este o parte a realității spirituale istorice. Întreaga viață economică a umanității are o bază spirituală, un fundament spiritual. Voi reveni asupra acestei teme cînd voi vorbi despre diversele probleme ale filosofiei istoriei.

Omul este în cel mai înalt grad o ființă istorică. El se află în istoric, iar istoricul se află în om. Între om și „istoric" există o contopire atît de profundă și trainică în primordialitatea ei, o reciprocitate atît de concretă, încît separarea lor este imposibilă. Omul nu poate fi scos din istorie, nu poate fi luat abstract și nu se poate separa istoria din om, nu se poate ca istoria să fie examinată în afara omului și ne-uman. Și nu se poate examina omul în afara profundei realități spirituale a istoriei. Cred că „istoricul" nu se poate examina, cum încearcă în majoritatea cazurilor să facă diversele direcții ale filosofiei istoriei, numai ca fenomen, numai ca fapt exterior lumii receptate, dat experienței noastre, contrapunîndu-l în sensul în care îl contrapune Kant, realității numenale, esenței

înseşi a existenţei, enigmaticei realităţi lăuntrice. Cred că istoria şi istoricul nu înseamnă numai fenomen. Cred, şi aceasta este premisa cea mai radicală a filosofiei istoriei, că „istoricul" este numen. În „istoric" se deschide în sens autentic esenţa existenţei, esenţa spirituală lăuntrică a lumii, nu numai un fenomen exterior, ci esenţa spirituală lăuntrică a omului. „Istoricul" este profund ontologic în esenţa sa, nu fenomenal. El se infiltrează în fundamentul prim, cel mai profund al existenţei, în care ne iniţiază şi pe care îl face comprehensibil. „Istoricul" este o anume revelaţie despre esenţa cea mai profundă a realităţii universale, despre destinul universal şi despre destinul uman ca punct central al destinului universal. „Istoricul" este o revelaţie despre realitatea numenală. Apropierea de „istoricul" numenal este posibilă printr-o profundă legătură concretă între om şi istorie, între destinul omului şi metafizica forţelor istorice. Ca să pot pătrunde în taina „istoricului", trebuie mai întîi să concep istoricul şi istoria ca fiind ceva profund *al meu*, ca istorie profund *a mea*, ca destin profund *al meu*. Trebuie să mă pun pe mine în destinul istoric şi destinul istoric în propria mea profunzime umană. Profunzimii spiritului uman i se dezvăluie prezenţa unui anume destin istoric. Toate epocile istorice, începînd cu cele primitive şi terminînd cu însăşi culmea istoriei, cu epoca actuală, reprezintă destinul meu istoric, totul este al meu. Trebuie să se meargă pe calea direct opusă acelei căi pe care merge abordarea critică distructivă faţă de procesul istoric, abordare care desparte omul, spiritul uman şi istoria şi le face incomprehensibile, ostile, străine unul faţă de celălalt. Trebuie să se meargă pe calea inversă, trebuie să se înţeleagă întregul proces istoric nu ca fiind străin de mine, împotriva căruia mă revolt, care îmi este impus, care mă subjugă şi mă apasă, împotriva căruia mă răzvrătesc în activitatea şi în conştiinţa mea. Astfel poţi merge doar spre un pustiu fără de capăt, care se deschide în istorie şi în om. Calea inversă, pe care trebuie mers şi pe care se poate construi autentica filosofie a istoriei, este calea identificării profunde între destinul *meu* istoric şi destinul umanităţii atît de profund înrudit cu al meu. În destinul umanităţii trebuie să recunosc destinul meu propriu, iar în destinul meu

trebuie să recunosc destinul istoric. Numai pe această cale mă pot împărtăşi din taina lăuntrică a „istoricului", pot descoperi marile destine spirituale ale umanităţii. Numai pe această cale pot dezvălui în sine nu pustietatea izolării mele în opoziţia mea faţă de întreaga bogăţie a vieţii istorice universale, ci pot recunoaşte toate bogăţiile şi valorile din mine însumi. Astfel pot uni destinul meu lăuntric individual cu destinul istoric universal. De aceea calea adevărată a filosofiei istoriei este calea stabilirii identităţii dintre om şi istorie, dintre destinul omului şi metafizica istoriei. De aceea mi-am intitulat prelegerile: destinul omului (metafizica istoriei).

Ca mare realitate spirituală, istoria nu este un dat empiric, un material faptic nud. În acest mod nu există istorie şi nu poate fi recunoscută. Prin memoria istorică se recunoaşte istoria ca activism spiritual, ca raport spiritual bine determinat cu „istoricul" în cunoaşterea istorică, ce se dovedeşte interiorizată, transformată şi spiritualizată. Doar în procesul de transformare şi spiritualizare din memoria istorică se lămureşte legătura interioară, sufletul istoriei. Faptul este valabil şi pentru recunoaşterea sufletului istoriei, după cum este valabil pentru recunoaşterea sufletului uman, fiindcă persoana, nelegată prin memorie în ceva unic, nu dă posibilitatea de recunoaştere a sufletului uman ca realitate anume. Ca mijloc de recunoaştere a „istoricului", memoria istorică este însă indisolubil legată de tradiţia istorică în afara căreia nu există nici memoria istorică. Folosirea abstractă a documentelor istorice nu dă niciodată posibilitatea să se recunoască „istoricul", nu iniţiază în „istorie". În afară de studiul asupra monumentelor istorice, studiu, fireşte, foarte important şi necesar, mai este nevoie şi de moştenirea tradiţiei istorice, de care este legată memoria istorică. Numai în acest caz se încheagă o semnificaţie de adîncime, care leagă destinul spiritual al omului şi destinul spiritual al istoriei. Nu veţi înţelege nici una dintre marile epoci istorice, fie aceasta epoca Renaşterii, epoca dezvoltării culturii Evului Mediu, naşterea creştinismului timpuriu sau perioada de înflorire a culturii eline, nu veţi înţelege nici una dintre aceste mari epoci decît pe calea memoriei istorice, în revelaţiile căreia vă veţi recunoaşte

propriul trecut spiritual, propria cultură spirituală, propria patrie. Trebuie să vă transferaţi propriul destin spiritual în toate marile epoci ca să le puteţi înţelege. Atunci cînd le veţi aborda numai din afară, lăuntric vor fi moarte pentru dv. Însă această memorie istorică, silindu-ne să ne împărtăşim lăuntric din „istoric", este inseparabilă de tradiţia istorică. Tradiţia istorică este tocmai acea memorie istorică lăuntrică, transferată în destinul istoric. Filosofia istoriei este o spiritualizare şi o convertire a procesului istoric. Într-un anume sens, memoria istorică anunţă lupta crîncenă a eternităţii cu timpul, iar filosofia istorică face întotdeauna dovada măreţelor victorii ale eternităţii asupra timpului şi pieritorului. Ea afirmă victoria nepieritorului; ea este monumentul victoriei spiritului nepieritorului asupra spiritului pieritorului. Cunoaşterea istorică şi filosofia sînt direcţionate spre esenţă, nu spre empiric. Ele au ca obiect existenţa sepulcrală. La fel cum există o lume de dincolo de mormînt atunci cînd vorbim despre existenţa individuală, tot aşa, cînd ne referim la marele trecut istoric, facem o referire la cealaltă lume. De aceea în memoria istorică, în întoarcerea spre trecut, există întotdeauna un anume sentiment absolut special al împărtăşirii dintr-o altă lume, nu numai din realitatea empirică, realitatea care ne apasă din toate părţile ca un coşmar în care noi trebuie să învingem ca să ne ridicăm pe noi culmi. Trebuie să ne împărtăşim din acea realitate istorică, ce constituie o revelaţie autentică a unor alte lumi. Filosofia istorică nu este a realităţii empirice, ci filosofia lumilor de dincolo de mormînt. Cînd vă plimbaţi prin Campania romană, unde s-a produs contopirea tainică a lumii de dincolo de mormînt cu lumea istorică, unde monumentele istorice au devenit fenomene din natură, vă împărtăşiţi dintr-o altă lume, din tainele trecutului, ale vieţii de dincolo de mormînt, vă veţi împărtăşi din tainele lumii în care eternitatea biruie pieritorul şi moartea. De aceea adevărata filosofie a istoriei este filosofia biruinţei vieţii adevărate asupra morţii, este iniţierea omului în altă realitate, infinit mai cuprinzătoare şi mai bogată decît cea în care îl întemniţează empiricul imediat. Dacă pentru individ n-ar exista căi de împărtăşire din experienţa istoriei, ce jalnic, vid şi muritor în toată esenţa sa ar fi omul!

Însă, în viaţa sa prezentă, nu doar atunci când edifică o filosofie a istoriei – rareori se ocupă cu acest lucru –, dar şi în multe acte spirituale ale vieţii sale, omul găseşte realitatea adevărată a marii lumi istorice prin intermediul memoriei istorice, al tradiţiei interioare, prin unirea lăuntrică a destinelor spiritului său individual cu destinele istoriei. El se împărtăşeşte dintr-o realitate infinit mai bogată, învinge vremelnicia şi micimea sa, îşi depăşeşte bietul şi îngustul său orizont.

## CAPITOLUL II

# Despre esenţa „istoricului". Metafizic şi istoric

Istoria nu este un dat obiectiv empiric, istoria este mit. Iar mitul nu este o inventie, ci o realitate, dar o realitate de altă natură decît cea a aşa-numitului dat obiectiv empiric. În memoria poporului, mitul este povestea unei întîmplări petrecute în trecut, întîmplare ce transcende limitele facticităţii obiective exterioare spre o facticitate ideală, subiectiv-obiectivă şi care se păstrează în memoria colectivităţii. Conform concepţiei profunde a lui Schelling, mitologia este istoria originară a omului. Dar, pe lîngă miturile care se pierd în negura timpului, diferitele epoci istorice sînt impregnate de elemente ale creaţiei de mituri. Orice epocă istorică mare, chiar în perioada modernă, atît de neprielnică mitologiei, este generatoare de mituri; astfel este, de exemplu, marea revoluţie franceză desfăşurată la lumina orbitoare a raţionalismului. Istoria ei este impregnată de mituri: a fost creat mitul marii revoluţii franceze, mit susţinut, nicidecum spulberat de istorici într-o foarte lungă perioadă de timp; doar tîrziu istoricii au început să atace acest mit, aşa cum a făcut Taine în a sa istorie a revoluţiei. Există mituri şi despre Renaştere, despre Reformă, despre Evul Mediu, ca să nu mai vorbim de miturile epocilor anterioare, cînd gîndirea nu era încă limpezită de lumina orbitoare a raţiunii. Nu putem concepe o istorie exclusiv obiectuală. Avem nevoie de o legătură tainică, internă şi profundă cu obiectul istoriei. Nu doar obiectul trebuie să fie istoric, ci şi subiectul pentru ca subiectul cunoaşterii istorice să simtă în sine şi să descopere în sine „istoricul". Numai pe măsura descoperirii în sine a „istoricului", va începe să înţeleagă toate perioadele mari ale istoriei. Fără această legătură, fără o

„istoricitate" lăuntrică proprie, istoria nu ar putea fi înțeleasă. Istoria pretinde credință, pentru că istoria nu este o simplă constrîngere a conștiinței cunoscătoare de către obiectul exterior; ea este un act de transformare a trecutului istoric, act în care se săvîrșește înțelegerea din interior a obiectului istoric, un proces interior ce face subiectul și obiectul adiacente. Dacă este rupt complet de obiect, subiectul nu poate realiza obiectul. Toate acestea m-au condus la ideea că asupra cunoașterii istorice ar trebui extinsă, cu mici modificări, teoria lui Platon despre învățare ca reamintire. Într-adevăr, orice pătrundere într-o mare epocă istorică se dovedește fertilă, se arată a fi un adevărat act de cunoaștere numai atunci cînd ea este rememorare, memorie individuală a tot ce a fost mare în istoria omenirii, cînd există comunicare profundă, cînd se dovedește a fi o identificare a ceea ce se petrece înăuntru, în profunzimile cugetului cunoscător, cu ceea ce a fost cîndva în istorie, în diferitele ei perioade.

Prin natura sa lăuntrică, orice om este o lume – un microcosmos unde se reflectă și ființează întreaga lume reală și toate epocile istoriei; omul nu este o fracțiune din univers, în care s-ar include un fragment din acesta, el reprezintă o întreagă lume care, datorită stării în care se află conștiința omului respectiv, poate fi închisă, dar care se deschide dinăuntru pe măsură ce această conștiință se extinde și se luminează. În acest proces de adîncire a conștiinței se relevă toate marile perioade din istoria lumii de care se ocupă știința istorică ce filtrează totul prin critica documentelor, inscripțiilor, arheologiei etc. Dar dacă există un pretext exterior, un punct inițial stimulator pentru o rememorare profundă, omul trebuie să cunoască istoria, să o înțeleagă în sinele propriu. De exemplu, pentru a înțelege realmente istoria Greciei, istoricul trebuie să descopere în sine straturile arhaice ale lumii eline și, tot așa, el trebuie să găsească în sine cele mai adînci straturi ale lumii vechi ebraice pentru a înțelege istoria acesteia. Putem deci spune că în microcosmosul care este omul sînt conținute toate epocile istorice ale trecutului pe care omul nu le poate strivi cu straturile timpului și ale vieții istorice imediate; straturile profunde pot fi acoperite, dar niciodată nu vor fi strivite. Acest

proces de iluminare interioară şi de aprofundare interioară trebuie să aibă drept consecinţă pătrunderea omului – prin aceste straturi – în interior, în profunzimea timpurilor, pentru că a pătrunde în profunzimea timpurilor înseamnă să pătrunzi în adîncul sinelui tău. Doar în adînc de sine omul poate găsi într-adevăr profunzimea timpurilor, pentru că aceasta din urmă nu este ceva exterior, străin omului, ceva dat dinafară şi impus lui; profunzimea timpurilor reprezintă straturile tainice din interiorul omului, straturi doar acoperite, doar împinse de limitele conştiinţei pe planul doi sau trei. Miturile istorice au o mare însemnătate pentru acest proces de rememorare; în mitul istoric ni se prezintă o poveste transmisă de memoria colectivă, poveste ce înlesneşte reactivarea în străfundurile cugetului uman a unui strat interior legat de adîncul timpului. Procesul alienării subiectului în raport cu obiectul pe care îl provoacă o critică de tip iluminist sau o critică a conştiinţei ne poate oferi material pentru cunoaşterea istorică, dar, întrucît ucide mitul şi rupe adîncul timpului de adîncul omului, el îl rupe pe om de istoric. Toate aceste consideraţii ne conduc la o reevaluare şi la o nouă apreciere a importanţei tradiţiei pentru înţelegerea din interior a istoriei. Tradiţia istorică, pe care critica istorică voia s-o distrugă, este calea pentru marele act intim de reamintire, şi într-adevăr, în tradiţia istorică omul nu găseşte un impuls exterior, un fapt impus din afară, străin lui, ci un fapt interior, enigmatic, ascuns în interiorul vieţii misterioase, în care el se recunoaşte pe sine şi cu care alcătuieşte un tot indestructibil. Aceasta nu înseamnă că tradiţia nu suportă o critică istorică şi că orice tradiţie, în forma în care există, trebuie acceptată fără drept de apel, cu încredere, şi că ştiinţa istoriei trebuie să se limiteze la ea. Nu vreau să spun aşa ceva. Cred că istoria critică a făcut foarte mult în domeniul criticii tradiţiei, care are un caracter obiectiv-imuabil şi obiectiv-ştiinţific, şi că nu avem motive să restaurăm vechea istorie ce se sprijinea pe tradiţie. Vreau să spun că există în tradiţie o valoare intrinsecă şi care nu ne semnalează că totul s-a petrecut cum se spune (întocmai ca în tradiţia despre fundarea Romei, tradiţie combătută de Nibour şi de istorici mai noi), ci că, în tradiţia păstrată

de memoria poporului se ascunde o aluzie, o simbolistică a destinelor istorice ale poporului respectiv, simbolistică avînd o importanţă de prim rang pentru filosofia istoriei şi pentru înţelegerea sensului ei lăuntric. O tradiţie istorică este ceva mai mult decît o cunoaştere a vieţii istorice, pentru că în tradiţia simbolică se dezvăluie viaţa interioară, adîncul realului legat succesoral de ceea ce dezvăluie omul pe calea cunoaşterii de sine spirituale. Această legătură a tradiţiei cu ceea ce se dezvăluie prin cunoaşterea de sine este extrem de preţioasă. Faptele exterioare ale istoriei au o importanţă imensă. Dar o importanţă şi mai mare pentru filosofia istoriei o are această viaţă interioară tainică, ce nu se întrerupe nici în durata exterioară. Ea ne spune că istoria nu este un dat exterior ci interior şi că, receptînd istoria, o construim, de fapt, într-o mai mare dependenţă şi într-o mai strînsă legătură cu stările interne ale conştiinţei noastre, cu amplitudinea şi cu profunzimea ei interioară. Iată cum starea de conştiinţă şi de cunoaştere de sine postulată şi presupusă ca unica valabilă de critica istorică şi de ştiinţa istorică obiectivă este o stare de conştiinţă foarte îngustă şi superficială. Aici stă aberaţia criticii istorice; multe lucruri par obiective, irefutabile şi convingătoare în această critică doar pentru stratul de suprafaţă al conştiinţei, dar cînd te deplasezi spre înăuntru, cînd lărgeşti marginile conştiinţei, îţi dai seama că nu aceasta este adevărata conştiinţă şi că adîncul se află în realitatea istorică. Cînd citeşti o carte ştiinţifică de istorie, de pildă despre istoria popoarelor antice, simţi clar că din istoria acestor popoare a fost definitiv eliminat sufletul, a fost expulzată viaţa interioară, ai impresia că ţi se oferă o fotografie exterioară, un desen exterior. Toate te fac să gîndeşti că aşa-numita „critică istorică" este doar un moment din devenirea istoriei, un moment pe care omul îl parcurge în cunoaşterea sa, moment nu dintre cele esenţiale şi profunde; un moment după care omul pătrunde în cu totul altă perioadă, spre alte relaţii cu procesul istoric. Atunci se modifică şi se percepe cu totul altfel acea tradiţie internă, acel mit lăuntric al istoriei care fusese respins în perioada criticii istorice.

După cum am spus de la bun început, tema istoriei este destinul omului în viaţa lui pămîntească şi acest

destin, care se realizează în istoria popoarelor, este conceput înainte de toate ca destin al omul în spiritu cunoscător. Istoria lumii, istoria omenirii nu se împlineşte numai în obiect, nu se realizează doar obiectiv în macrocosmos, ci se împlineşte şi în microcosmos. Această legătură a înţelegerii istoriei în microcosmos cu înţelegerea istoriei în macrocosmos, atît de necesară unei metafizici a istoriei, presupune o maximă apropiere şi o relaţie specială între istoric şi metafizic. Opoziţia dintre metafizic şi istoric, care a dominat ştiinţa şi filosofia o perioadă de timp atît de îndelungată, opoziţie care a marcat şi unele forme ale conştiinţei religioase, ca de exemplu conştiinţa hindusă, nu presupune posibilitatea revelaţiei metafizicului în istorie, posibilitatea că faptul istoric nu este numai un fapt exterior, empiric care, metodologic, trebuie pus întotdeauna în opoziţie cu tot ce este metafizic. Un alt punct de vedere presupune că metafizicul poate trece nemijlocit în istoric şi că se poate revela în aceasta. Această opinie, cum vom vedea, deosebit de favorabilă construirii unei filosofii a istoriei, presupune un centru al istoriei în care metafizicul şi istoricul fuzionează. Voi încerca să arăt că doar în filosofia creştină a istoriei, metafizicul şi istoricul se apropie şi se identifică cu adevărat. Acea înţelegere a tradiţiei, pe care am definit-o drept sursă de profundă cunoaştere a realităţii istorice şi a realităţii spirituale, este acceptarea tradiţiei drept viaţă interioară a spiritului cunoscător, nu drept autoritate. Dacă spiritul omenesc ar fi străin acestei tradiţii, ar însemna că tradiţia îi este impusă din exterior. Tradiţia trebuie concepută, de fapt, astfel: ea este o legătură liberă, spirituală şi succesorală în interiorul omului, nu înseamnă ceva transcendent, impus omului, ci ceva imanent. Numai această înţelegere a tradiţiei este autentică şi face posibilă construirea filosofiei.

Să ne apropiem acum din alt unghi de problema esenţei „istoricului". Am să pun întrebarea: în ce mod s-a construit „istoricul" în istoria conştiinţei umane şi a spiritului uman? Cum a ajuns conştiinţa umană să conştientizeze săvîrşirea istorică, procesul istoric? Cum a luat naştere conştiinţa faptului că istoria se face, că există o realitate reală pe care o numim lume istorică, mişcare

istorică, proces istoric? Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să ne adresăm lumii ebraice şi eline. E necesar, într-adevăr, să spunem că la baza conştiinţei europene stau aceste două principii: principiul elin şi cel ebraic; din contopirea lor s-a născut lumea creştină care a reunit organic în sine cele două lumi ale trecutului nostru şi a deschis calea spre o nouă viaţă. Cred că pentru orice persoană care studiază istoria trebuie să fie evident că lumii, culturii şi conştiinţei eline le-a fost străină conştiinţa istoriei. Noţiunea de săvîrşire istorică n-a existat în lumea elină: cei mai mari filosofi greci n-au putut accede la noţiunea de săvîrşire istorică. Nu vom găsi deci la nici unul dintre ei o filosofie a istoriei: nici la Platon, nici la Aristotel, nici la oricare alt mare filosof grec. Cred că această situaţie este în cel mai profund mod legată de perceperea grecească a lumii. Grecii percepeau lumea estetic ca pe un cosmos desăvîrşit şi armonios; grecii cei mai mari, în care spiritul grec s-a exprimat în forţa, nu în slăbiciunea sa, receptau universul static, ca o contemplaţie clasică a proporţionalităţii cosmosului. Această percepţie este caracteristică tuturor gînditorilor greci, ei nu puteau capta procesul istoric, împlinirea istorică – procesul nu avea deznodămînt, nu avea sfîrşit, nu avea început, în cadrul lui totul se repetă, totul se află în veşnicul circuit, în eternă întoarcere. Această ciclicitate a procesului este caracteristică pentru concepţia grecească a lumii, care îşi imagina mişcarea istoriei ca pe o rotaţie. Niciodată conştiinţa elină nu a fost îndreptată spre trecut, nici spre viitorul în care se încheie istoria, în care trebuie să fie centrul istoriei şi ieşirea. Conştiinţei greceşti îi era specifică contemplarea stării armonioase depline, pe care niciodată nu o punea în legătură cu viitorul. De aceea pentru conştiinţa grecească nu exista acea atitudine faţă de viitor, care să devină punct iniţial de percepere a procesului istoric şi să facă posibilă conştiinţa istoriei ca dramă în curs de desfăşurare. Cu adevărat, istoria este o dramă care are propriile sale acte, de la primul pînă la ultimul, care are propriul ei început, propria dezvoltare internă, propriul sfîrşit, propriul catharsis, propria împlinire. Această înţelegere a istorei ca tragedie i-a fost străină conştiinţei eline; conştiinţa împlinirii istorice nu trebuie

căutată în lumea elină, ci în conştiinţa şi spiritul vechiului Israel. Ideea de istorie este introdusă în istoria universală de către evrei şi cred că misiunea principală a poporului evreu a fost de a introduce în istoria spiritului uman această conştiinţă a împlinirii istorice, spre deosebire de mişcarea ciclică prin care conştiinţa elină îşi imagina acest proces. Pentru vechea conştiinţă ebraică, acest proces a fost întotdeauna gîndit în legătură cu mesianismul, în legătură cu ideea mesianică. Conştiinţa ebraică, spre deosebire de cea elină, a fost întotdeauna îndreptată spre viitor, spre ceea ce va veni: era aşteptarea încordată a unui eveniment măreţ, care va decide destinele lumii, destinul lui Israel. Întregul destin universal era gîndit în conştiinţa ebraică nu ca un circuit închis. Ideea de istorie era concepută în vederea unui eveniment viitor, care va soluţiona istoria; aici apare pentru prima dată noţiunea de „istoric" şi de aceea nu trebuie să căutăm filosofia istoriei în „istoria" filosofiei greceşti, ci în istoria poporului evreu. O asemenea filosofie a istoriei a fost cartea proorocului Daniel: în această carte se simte înţelegerea procesului ce se desfăşoară în sînul omenirii, se simte ca o dramă care conduce la un anumit final. Interpretarea pe care proorocul Daniel o dă visului lui Nabucodonosor este prima încercare din istoria omenirii de a crea o schemă a istoriei, schemă care a fost preluată şi dezvoltată în filosofia creştină a istoriei. Proorocul Ieremia vedea o istorie în care Dumnezeu pedepseşte popoarele. Ieremia îl iubea pe Nabucodonosor, considerîndu-l o unealtă a lui Dumnezeu. Acest profetism al conştiinţei ebraice, această orientare spre viitor a construit nu numai o filosofie a istoriei, dar şi „istoricul". În timp ce lumii eline îi era proprie contemplarea armonioasă a cosmosului, lumea evreilor era străină de contemplarea armonioasă a cosmosului aflat în nemişcare; lumea evreilor era hărăzită să descopere drama istorică a destinului uman, dramă întemeiată pe convingerea întîmplării unui mare eveniment în destinul poporului evreu şi totodată al întregii omeniri. Este o idee mesianică evreiască, specifică exclusiv evreilor. Ideea mesianică este tocmai ideea specifică, aceea pe care lumea evreiască a adus-o în istoria spiritului uman.

Pentru a fi mai clar, aş vrea să vă prezint cîteva paralele. Cum se explică faptul că grecii, care au avut cele mai mari contribuţii în istoria spiritului uman, n-au cunoscut şi înţeles istoria şi „istoricul"? Cred că lucrurile s-ar explica prin faptul că lumea elină nu a cunoscut cu adevărat libertatea. Nici religia greacă, nici filosofia nu puneau în evidenţă libertatea autentică. Supunerea anticilor faţă de destin este cea mai caracteristică trăsătură a imaginii spirituale lăsate de lumea şi conştiinţa elină. Această lume nu avea conştiinţa libertăţii, a subiectului creator de istorie, subiect fără de care istoria este imposibilă, după cum imposibilă este săvîrşirea ca şi receptarea ei. Situaţia s-ar mai explica şi prin faptul că în lumea elină forma a prevalat întotdeauna în faţa conţinutului; în artă, filosofie, în politica elină, în general în toate domeniile vieţii eline, principiul perfecţiunii formale, principiul prezentării au dominat principiul materiei, al conţinutului, cu care relaţionează principiul iraţional al vieţii umane. Acest principiu iraţional este tocmai principiul libertăţii, care a fost introdus mai tîrziu în lume de creştinism. În lumea creştină se etalează conţinutul şi nu forma, iese în evidenţă principiul iraţional din care şi în legătură cu care se manifestă acea libertate umană şi acel subiect creator liber, fără de care nu poate fi înţeles procesul istoric. În conştiinţa creştină, în corelaţie cu conştiinţa ebraică, întrucît conştiinţa ebraică construieşte „istoricul", se observă acea conştiinţă a răului fără de care nu este posibil să receptăm şi să înţelegem procesul istoric. Şi aceasta pentru că, dacă n-ar exista libertatea răului, legat de principiile fundamentale ale vieţii umane, dacă n-ar exista acest rău, principiu al întunericului, n-ar fi fost nici istorie, iar lumea ar trebui să înceapă nu cu începutul, ci cu sfîrşitul, cu acea desăvîrşită împărăţie divină, gîndită ca un cosmos perfect în forma binelui şi a frumuseţii desăvîrşite. Dar istoria lumii nu a început cu acest cosmos al desăvîrşirii, pentru că ea a început cu libertatea, cu libertatea de a face rău. Aceasta a fost zămislirea marelui proces istoric. Şi istoria nu s-a revelat datorită conştiinţei eline, care era îndreptată mai ales spre perfecţiunea formei cosmosului. Cred că pentru conştiinţa ariană pur abstractă, pentru monismul arian, „istoricul" şi „metafizicul" sînt întotdeauna incompatibile.

Nu este întîmplător faptul că gînditorii contemporani, ce se consideră reprezentanți ai spiritului arian pur, precum Chamberlain sau hartmanianul Drews, de altfel gînditori interesanți și originali, constată o antinomie profundă între metafizic și „istoric". Critica pe care acești gînditori o fac elementului semitic prezent în creștinism se bizuie pe faptul că ei văd în creștinism o îmbinare nelegitimă între metafizic și „istoric"; este consecința recunoașterii că metafizicul a pătruns în faptele istorice, s-a personificat, s-a revărsat în ele, că metafizicul este indestructibil legat de istorie. Această conștiință pur ariană nici măcar nu se referă la forma elină a culturii ariene, ci la forma hindusă, ca formă anterioară și poate mai pură a spiritului arian. În conștiința hindusă caută ea expresia pură a metafizicului, complet liber, nepătat de amestecul cu „istoricul". Conștiința hindusă este cea mai antiistorică dintre toate conștiințele lumii, în timp ce destinul hindus este cel mai anistoric. Tot ce a fost mai profund în India nu este legat de istorie: acolo n-a existat istorie adevărată, n-a fost proces istoric veritabil; poporul hindus își reprezintă viața spirituală în primul rînd ca viață spirituală individuală în profunzimea căreia, pe o cale neavînd nimic în comun cu destinul istoric, se dezvăluie lumea superioară, Divinitatea. Hindușii opun istoricul și metafizicul. Refuzul și abstragerea de la realitatea istorică reprezintă o garanție a purității conștiinței pentru spiritul hindus, pentru că orice stînjeneală maculează spiritul. Această incompatibilitate a istoricului și metafizicului generează o percepție a istoriei doar ca înlănțuire de fenomene ce nu au nici un plan, nici un sens intern. Este lumea exterioară empirică, realitatea inferioară, o ordine inferioară ce trebuie depășită și repudiată pentru a putea pătrunde în adevărul metafizic, în adevărul lumii superioare spirituale, pe care a pogorît pecetea spiritului. Acesta este monismul pur arian, opus de obicei dualismului conștiinței ebraice și creștine.

Prin originea ei istorică, filosofia istoriei este strîns legată de eshatologie, ea ne explică de ce „istoricul" s-a născut la poporul evreu. Eshatologia este știința despre sfîrșitul istoriei, despre deznodămînt, despre soluționarea istoriei universale. Această idee eshatologică este absolut

necesară pentru ca ideea istoriei să fie conștientizată și formulată spre a se înțelege mișcarea, săvîrșirea avînd sens și final. Fără ideea încheierii istorice, nu există percepere a istoriei, pentru că istoria este în esența ei eshatologică, presupunînd un final, un sfîrșit catastrofic, dincolo de care începe o nouă lume, o nouă realitate, dar nu realitatea care se releva conștiinței grecești ce nu concepea eshatologicul. Situația se confirmă istoric prin faptul că, exceptînd poporul evreu, dintre cei vechi, doar perșii au mai avut sentimentul istoriei. Acesta a fost singurul popor arian căruia i-a fost dat să cunoască „istoricul", faptul explicîndu-se prin aceea că în conștiința religioasă a perșilor sentimentul eshatologiei, al apocalipsei era foarte puternic, sentiment ce a influențat și apocalipsa evreilor. Perșii dețin întîietatea în descoperirea eshatologicului. Ei sînt singurul popor, cu excepția evreilor, pentru care destinul istoric se releva în perspectiva unui sfîrșit eliberator. Lupta dintre Ormuzd și Ahriman se sfîrșește printr-o catastrofă care pune capăt istoriei și inaugurează o eră nouă. Fără această perspectivă a finalului, nici un proces nu poate fi înțeles ca mișcare istorică. O mișcare fără perspectiva finalului, fără eshatologie, nu este istoric, nu are un plan lăuntric, un sens intrinsec, o împlinire lăuntrică. La urma urmei, o mișcare care nu se îndreaptă spre un final și nu are acest final, degenerează, într-un fel sau altul, într-o mișcare circulară. De aceea eludarea sensului însuși al procesului istoric face imposibilă și perceperea lui.

Dacă poporul evreu a fost primul care a avut intuiția posibilității filosofiei istoriei, adevărata filosofie a istoriei ca domeniu special al cunoașterii spirituale și ca formă specială de percepere a lumii este specifică numai lumii creștine, conștiinței creștine. Creștinismului, în care s-a săvîrșit fuziunea tuturor revelațiilor lumii – grecești și eline – îi era specific simțul istoric, necunoscut lumii antice, poate nici celei ebraice. Una dintre cele mai interesante și profunde idei ale lui Schelling este aceea că creștinismul este istoric într-un grad maxim, că este revelația lui Dumnezeu în istorie. Între creștinism și istorie există o legătură pe care n-o vom găsi în nici o altă religie, în nici o altă putere spirituală a lumii. Creștinismul

a introdus dinamismul istoric, forța excepțională a mișcării istorice și a făcut posibilă filosofia istoriei. Sînt de părere că el a creat nu numai acea filosofie a istoriei pe care o numim creștină în sens confesional, cum ar fi filosofia istoriei a Sfîntului Augustin sau a lui Bossuet, dar că el este și creatorul tuturor filosofiilor ulterioare, pînă la filosofia istoriei a lui Marx, care, în dinamismul lui istoric atît de caracteristic, este specific pentru perioada creștină a istoriei. Creștinismul a introdus dinamismul fiindcă el a inițiat ideea de irepetabilitate a evenimentului, idee inaccesibilă lumii antice. Lumea antică a cunoscut ideea de pluralitate, de repetabilitate a evenimentelor, idee ce făcea imposibilă receptarea istoriei, în timp ce unicitatea și irepetabilitatea introduse în realitatea istorică de creștinism se explică prin faptul că, pentru conștiința creștină, în centrul procesului istoric și al procesului universal stă un fapt săvîrșit o singură dată, singular, de necomparat, unic, un fapt, care nu poate fi comparat cu nimic, care nu seamănă cu nimic, care a fost și care nu va mai fi, un fapt istoric și metafizic totodată – apariția lui Hristos. Istoria este săvîrșire cu un sens interior, un mister cu început și sfîrșit, cu un centru avînd o acțiune proprie legată de alta. Istoria pleacă de la un fapt – apariția lui Hristos – și se îndreaptă spre un fapt – apariția lui Hristos. Astfel se definește dinamismul de profunzime al istoriei, mișcarea istoriei spre inima procesului universal și dinspre acesta. Lumea elină nu a avut o asemenea înțelegere a lucrurilor, ca n-a cunoscut acest fapt, istoric și metafizic totodată. Pentru lumea elină, divinitatea nu se dezvăluie în procesul temporal. Adevărul, armonia divină și valorile divine nu se dezvăluiau decît în natura veșnică. Grecii nu cunoșteau mișcarea istorică aptă să poarte toate lumile spre un fapt catastrofic. Istoria și perceperea acesteia sînt posibile doar atunci cînd procesul universal este perceput ca proces catastrofic. Perceperea istoriei ca proces catastrofic presupune un centru; în acest centru este dat un fapt istoric și tot acolo se revelează divinitatea, adică interiorul devine exterior, se încarnează. Este exact ceea ce nu caracterizează conștiința elină și hindusă; în India, nu există această presimțire tensionată a unui eveniment central în istorie.

Pentru India, tot ce este măreţ în viaţa spirituală se dezvăluie doar în adîncul individual al spiritului uman. Creştinismul a fost primul care a introdus în conştiinţă acea noţiune a libertăţii care nu fusese cunoscută lumii eline, care s-a dovedit necesară şi pentru construirea istoriei şi filosofiei istoriei. Fără noţiunea de libertate, ce defineşte dramatismul şi tragismul procesului istoric, nu poate fi înţeleasă istoria; pentru că tragismul se naşte din libertate, din libertate activă, din libertatea răului şi a întunericului. Şi acest lucru provoacă lupta dramatică în istorie, o mişcare dramatică a istoriei ce nu poate exista pentru acela care gîndeşte binele, frumosul şi adevărul ca necesitate divină. Aşa a gîndit conştiinţa elină. Creştinismul însă a dat istoria, ideea de istorie, pentru că el a recunoscut că veşnicul poate avea acces la temporal; în conştiinţa creştină, eternul şi temporalul sînt de nedespărţit: eternul intră în timp, temporalul pătrunde în etern. În conştiinţa greacă, temporalul era ciclic – creştinismul a provocat o breşă, a depăşit ideea de ciclu, afirmînd săvîrşirea istoriei în timp şi dezvăluind sensul istoriei. Creştinismul a introdus dinamismul şi acel principiu eliberator care a creat zbuciumata, rebela istorie a popoarelor apusene şi a devenit istorie prin excelenţă. Soarta popoarelor creştine, în comparaţie cu destinul popoarelor necreştine, antice sau moderne, este prin excelenţă un destin legat de toate marile evenimente ale istoriei, cu centrul însuşi în istorie. Împrejurarea se datorează libertăţii pe care creştinismul a adus-o dinamismului impus în virtutea irepetabilităţii faptelor metafizice şi istorice. Tot creştinismul a iniţiat tensiunea procesului istoric, pe care n-o întîlnim la popoarele necreştine, cu excepţia poporului evreu, o încordare specială, un dramatism intern special, un ritm specific al istoriei. S-a format astfel marea lume creştină – dinamică, în comparaţie cu statica lume antică. Lumea statică antică era legată de sentimentul imanent al vieţii şi al existenţei: pentru conştiinţa antică, pentru sentimentul antic al vieţii, exista doar cupola închisă a cerului, sub care şi în care se petrecea toată viaţa omului: breşa transcendentului şi depărtările transcendentale nu i se revelau acestei lumi, întreaga frumuseţe a vieţii spirituale şi divine dezvăluindu-se doar

imanent, în cercul naturii. Lumea creştină deschide orizonturi, despică bolta cerească, iar năzuinţa spre departe creează dinamismul istoriei, drama ei în care sînt atrase şi acei oameni şi acele popoare desprinse de conştiinţa creştină, rămase însă, prin destin, creştine, istorice. De aceea cred că revolta istoriei, caracteristică secolelor XIX şi XX, însoţită de căderea din creştinism şi de pierderea luminii creştine, este datorată tot creştinismului şi se naşte pe teren creştin. Această dinamică a creştinismului, această libertate care depăşeşte limitele, acest principiu iraţional, provenit din însuşi conţinutul vieţii, determină procesul istoric. Dinamismul şi istoricitatea creştină nu caracterizează nici o altă conştiinţă în afara celei creştine. Doar creştinismul a recunoscut un scop final pentru omenire, numai el a conştientizat unitatea omenirii, făcînd astfel posibilă o filosofie a istoriei. O realitate istorică presupune, după cum am spus, iraţionalul, care face posibil dinamismul, pentru că fără de acest iraţional ca element clocotitor, pasibil de a lua formă, care provoacă lupta dintre lumină şi întuneric, istoria nu este posibilă, nu este posibil un dinamism autentic. Elementul iraţional nu trebuie înţeles în sensul pe care i-l conferă Rickert, în sensul gnoseologic care opune individualul ca iraţional generalului ca raţional. El trebuie luat în sens ontologic, în sensul recunoaşterii principiului raţional în existenţa însăşi, în sensul acelui principiu raţional, fără de care e imposibilă libertatea şi e imposibil dinamismul.

Istoria presupune Divino-umanitatea. Caracterul procesului religios şi istoric presupune o confruntare şi o interacţiune profundă a Divinităţii cu omul, a Planului divin, a fatumului divin, a necesităţii divine cu libertatea tainică, inexplicabilă a omului. Dacă ar acţiona doar unul din principii – numai principiul necesităţii naturale, sau numai principiul necesităţii divine, sau numai principiul uman, n-ar exista drama istoriei şi nici tragedia în care se confruntă cu adevărat şi se influenţează Divinitatea şi omul pe baza libertăţii. Avem de-a face aici cu principii ireconciliabile, cu o antinomie. Şi tocmai conştiinţa creştină a introdus aceste principii în istoria spiritului uman. Fără libertatea spiritului uman ca principiu specific, ireductibil la libertatea sau la necesitatea divină ca principiu

irațional și inexplicabil, n-ar exista istoria universală. Dacă ar exista doar libertatea divină, necesitatea divină sau necesitatea naturii, n-ar fi istorie în adevăratul sens al cuvîntului și nici șanse ca ea să se nască. Existența doar a principiului Divin, doar a libertății divine ar fi făcut ca istoria să înceapă cu împărăția cerurilor și, deci, n-ar fi fost istorie. Exclusiva existență a necesității naturii ar fi dus la o înlănțuire lipsită de sens a faptelor exterioare, fără o săvîrșire interioară, fără o dramă asumată, fără o tragedie care să ducă la un final eliberator. De aceea, orice filosofie monistă, monismul pur care nu recunoaște decît existența unui singur principiu, nu e favorabilă construirii unei filosofii a istoriei și nici perceperii dinamismului istoric. Monismul pur este, în esența lui, antiistoric și înclinat a nega întotdeauna libertatea umană, a nega faptul că la baza istoriei, ca un aprioric religios-metafizic, se află libertatea irațională a răului.

Aș fi dorit să mai fac cîteva observații care să sprijine ipotezele mele din alte cîteva direcții. Înainte de toate, aș vrea să remarc că există în conștiința modernă o atitudine eronată și foarte răspîndită față de procesul istoric, atitudine care îl transformă în ceva mort și imperceptibil în interioritatea lui. Una dintre erorile conștiinței moderne este atitudinea antiistorică, anarhică, agresivă față de procesul istoric, cînd individul, persoana, simțind că se rupe și se izolează de tot ce este „istoric", se ridică împotriva procesului istoric considerat drept constrîngere. Dar această stare nu este, la urma urmelor, o stare de eliberare, ci de înrobire, pentru că cel ce se revoltă împotriva conținutului grandios, divin și uman, din istorie nu percepe acest conținut ca fiind al său, interior, relevat în el însuși, ci ca impus din afară. O asemenea atitudine anarhică de revoltă se întemeiază nu pe libertate, ci pe starea de robie a spiritului. E liber în spirit cel care a încetat să simtă istoria ca eveniment exterior impus, cel care a început să simtă istoria ca pe un eveniment interior, ca libertate proprie. Și, în istorie, vor vedea un vid, nu și adevărul, doar cei care nu vor voi să recunoască acest măreț destin uman în procesul istoriei, care văd în ea doar ceva exterior, impus din afară. Doar o asemenea relație liberă și eliberatoare cu istoria a făcut posibilă înțelegerea ei ca libertate interioară

a omului, ca moment din destinul ceresc şi pămîntean al omului. Prin istorie, omul străbate drumul său de calvar în care toate momentele mari ale istoriei, cele mai îngrozitoare şi mai pline de suferinţă, se dovedesc a fi momente interioare ale destinului uman, căci istoria este săvîrşire lăuntrică şi plină de dramatism a destinului omului.

Într-adevăr, în istorie se combină două elemente, două momente fără de care istoria este imposibilă – momentul conservator şi momentul sacru. Procesul istoriei este imposibil fără combinarea acestor două momente. Prin moment conservator, înţeleg legătura cu trecutul spiritual, tradiţia interioară, preluarea din acest trecut a ceea ce este sacru. Nu este posibil să concepem istoria fără momentul ei dinamic-creator, fără o continuitate creatoare, fără o năzuinţă creatoare îndreptată spre finalul ei. Trebuie, astfel, să existe legătura interioară cu trecutul, apelul la monumentele trecutului ca şi îndrăzneala iniţiativelor creatoare. Absenţa unuia din aceste elemente (a momentului conservator sau a celui creator, dinamic) anulează existenţa istoriei. Un conservatorism pur, abstract refuză să continue istoria, căci el consideră că totul s-a petrecut deja şi că totul trebuie doar conservat. O asemenea înţelegere a istoriei face imposibilă perceperea ei. Legătura cu trecutul, cu ceea ce este sacru în trecut, este legătura cu viaţa creatoare dinamică. Fidelitatea faţă de perceptele trecutului este fidelitatea faţă de perceptele vieţii dinamice creatoare a străbunilor; de aceea, legătura lăuntrică cu străbunii, cu patria, cu tot ce este sfînt este totdeauna o legătură cu procesul dinamic creator, cu procesul orientat spre viitor, spre rezolvare, spre împlinire, spre crearea unei noi lumi, spre fuziunea acestei noi lumi cu lumea veche a trecutului; această fuziune se petrece în eternitate, într-o mişcare unică, interioară a istoriei, în mişcarea ei dinamică, creatoare, se săvîrşeşte reunirea în viaţa veşnică. O astfel de înţelegere a procesului istoric prin care se săvîrşeşte uniunea dintre temporal şi etern, prin care se apropie şi se identifică istoricul şi metafizicul, ceea ce e dat prin faptele istorice, prin întruchiparea istorică cu ceea ce ni se relevă în realitatea noastră spirituală profundă, o atare înţelegere duce la uniunea dintre istoria celestă şi cea pămîntească.

Ce trebuie să înţelegem prin istorie celestă? În istoria celestă, în abisurile vieţii interioare a spiritului se predictează acea istorie care se relevă şi se desfăşoară în viaţa pămîntească, în destinul omului pe pămînt, în ceea ce noi numim istoria pămîntească. Ea este un prolog în cer, asemenea prologului din *Faust*-ul lui Goethe. Soarta lui Faust este soarta omului, iar prin acest prolog în cer s-a predictat destinul uman pe pămînt. Filosofia istoriei trebuie să fie o metafizică a istoriei din momentul relevării acelui prolog din cer, prolog prin care se predetermină destinele istorice, din momentul relevării istoriei spirituale lăuntrice, pentru că cerul este cerul nostru spiritual lăuntric. În aceasta ar consta evidenţierea legăturii adevărate dintre istoric şi metafizic, legătură în care eu văd sensul cel mai adînc al oricărei filosofii creştine a istoriei. O atare filosofie depăşeşte ruptura şi antinomia, ea cunoaşte uniunea, apropierea şi identitatea, preexistenţa tainică şi tainica transformare a cerescului în pămîntean, a istoricului în metafizic, a interiorului în exterior. Filosofia istoriei, încercarea de a înţelege procesul istoric, este o profeţie către înapoi, identică proorocirii înainte, pentru că în filosofia istoriei realmente se dezvăluie nu un dat obiectiv, nu perceperea factităţii procesului istoric, ci pătrunderea vizionară în trecut, care este deopotrivă pătrundere în viitor, căci istoria metafizică a trecutului se relevă ca viitor, iar viitorul se relevă ca trecut. Ruptura dintre trecut şi viitor ne aruncă în întuneric, face inaccesibilă pentru noi perceperea procesului istoric. Acest hiatus este provocat de către toţi aceia care se simt rupţi de marele trecut istoric şi nu întrevăd un mare viitor istoric, de aceia care simt trecutul ca pe ceva impus şi simt viitorul istoric ca pe ceva înspăimîntător pentru ei, necunoscut, de nepătruns şi de neînţeles, pentru că viitorul nu va fi cunoscut. Viziunea de mai sus trebuie combătută prin căutarea legăturii dintre destinul istoric şi destinul omenesc propriu, căutare ce leagă în eternitate trecutul şi viitorul. Astfel se dezvăluie forţele spirituale interioare ale istoriei, forţe ascunse celui care transformă momentul static, perceperea statică a prezentului în perceperea statică a trecutului şi viitorului. Este eronată acea percepere a trecutului şi viitorului care nu le sesizează

dinamic, în legătura lor dinamică interioară, în coerența și desăvîrșirea lor dinamică, interioară, ci le receptează la modul izolat, abstract, neconcret, receptează un punct mort. De aceea, o asemenea atitudine față de procesul istoric, oricît de evoluționistă ar părea, este în esență profund statică, pentru că starea statică a prezentului în care se află subiectul cunoscător, rupt de trecut și de viitor, și desprins din succesivitatea internă a mișcării, din săvîrșirea lăuntrică în trecut și în viitor, și legat de acest prezent, este o frînă în chiar înțelegerea prezentului, și transformă trecutul într-o evoluție care nu este vie, ci moartă, într-o mișcare exterioară inertă. Istoria se oprește și încremenește în trecut. Numai atitudinea vizionară față de trecutul istoriei pune istoria în mișcare, la fel cum atitudinea profetică față de viitor leagă viitorul de prezent și de trecut într-o mișcare plenară a spiritului. Doar vizionarismul poate resuscita istoria moartă, turnînd în statica moartă focul mișcării spiritului.

Destinul omului nu este numai pămîntesc, ci și ceresc, nu doar istoric, dar și metafizic, nu numai omenesc, dar și divin, nu doar dramă a omului, dar și dramă a lui Dumnezeu. Numai apelul profetic la istorie și la trecut poate învia evoluția moartă, mișcarea moartă poate s-o facă vie, mobilă, poate s-o facă lăuntric spirituală. Sensul acesta mi se pare evident după toate cîte le-am spus. Concluzia principală a tuturor prelegerilor mele despre esența istoriei, despre esența unei filosofii a istoriei, este aceea că nu poate exista contradicție între om și istorie, între lumea spirituală a omului și marea lume a istoriei. O astfel de opoziție ar echivala cu mortificarea omului și a istoriei. O metafizică a istoriei către care trebuie să năzuim ne vorbește despre istorie nu ca obiect exterior, ca obiect și domeniu al cunoașterii, care rămîne pentru noi un obiect al lumii exterioare, obiectuale; metafizica istoriei este coborîre în adîncul istoriei, în ființa ei intimă, ea este relevarea istoriei, este istoria însăși, viața ei intimă, drama ei, mișcarea și săvîrșirea ei interioară; metafizica istoriei operează cu subiect-obiectul. Acest spirit al identității dintre subiectul și obiectul istoriei animă prelegerile mele de metafizică a istoriei. O asemenea înțelegere a istoriei trebuie să elimine una din aberațiile

conştiinţei, şi anume teoria obişnuită despre ruptura şi antinomia istoriei „lumii de aici" şi istoria „lumii de dincolo". Această aberaţie a conştiinţei se explică prin faptul că transferăm asupra istoriei primilor oameni timpul nostru prezent. Trasăm o linie clară între istoric şi metafizic, între istoria pămîntului şi istoria cerului, demarcaţie ce nu corespunde realităţii, ea fiind doar o abstracţie a conştiinţei noastre. Într-adevăr, în zorii istoriei umanităţii care s-a reflectat în Biblie şi în mitologie (mitologie care, după Schelling, este istoria primordială a omului), tot ce se întîmplă nu este un moment dintr-un proces istoric aparţinînd unui timp similar cu timpul nostru terestru; în adîncurile istoriei, graniţele dintre ceresc şi terestru se şterg. În mitologia biblică se povesteşte şi despre destinul pămîntesc al omenirii, şi despre destinul ei ceresc, despre istoria mitologică a umanităţii; graniţele dintre ceresc şi pămîntesc sînt şterse, aşa cum sînt şterse în toată istoria primitivă a omului. Doar mai tîrziu, aceste granite s-au solidificat şi a apărut ruptura dintre ceresc şi pămîntean. Pe aceaste baze construim noi istoria primitivă; cu toate acestea, sacrul şi interiorul pot fi conştientizate şi înţelese doar în ipoteza că nu a existat această solidificare, că nu au existat aceste granite şi că prima etapă a destinului uman pămîntean a luat naştere în cer, că ea s-a născut într-o realitate spirituală care era totodată şi realitate istorică, realitate cu care operează ştiinţa istorică, arheologia, realitate despre care mărturisesc monumentele trecute prin critica istorică. Metafizica istoriei se ocupă de destinul omului în apropierea interioară şi în identitatea interioară a destinului lui ceresc şi pămîntesc.

## CAPITOLUL III

# Despre istoria celestă. Dumnezeu şi omul

Istoria celestă şi destinul celest al omului predictează destinul pămîntesc şi istoria pămîntească a omului. Există un prolog în cer în care este dată istoria lumii, este înscrisă tema ei. Ce reprezintă această istorie celestă? Este autentica bază metafizică a istoriei. Cerul şi viaţa celestă, în care a fost zămislit procesul istoric, nu sînt nimic altceva decît viaţa spirituală cea mai profund lăuntrică, fiindcă, într-adevăr, cerul nu este numai deasupra noastră şi nu numai la o oarecare depărtare de noi, ca o sferă transcendentală aproape de neatins – cerul este şi cea mai profundă adîncime a vieţii noastre spirituale. Cînd tindem în această adîncime dinspre suprafaţă, atunci, cu adevărat, venim în contact cu viaţa celestă. În această adîncime îşi are baza experienţa spirituală, deosebită de realitatea terestră, ca fiind un strat mai profund al existenţei, mai cuprinzător în planurile sale. Acest strat de adîncime este izvorul istoriei. Istoria îşi are izvorul în realitatea spirituală interioară, în acea experienţă a spiritului uman în care cel din urmă nu mai este ceva depărtat şi situat în opoziţie cu spiritul divin, ci este contiguu cu acesta, şi în care se relevă drama raporturilor reciproce dintre Dumnezeu şi om. În acest sens, realitatea celestă este realitatea, cea mai profundă, în ea fiind înscrisă tema raporturilor dintre Dumnezeu şi om, a raporturilor omului cu izvorul absolut al vieţii. Tocmai acest raport al omului cu Dumnezeu şi cu sursa absolută a vieţii este sfera profundă în care se zămisleşte istoria şi unde este ascunsă sămînţa sa, fiind predictat în linii fundamentale procesul istoric universal. Dacă istoria nu este doar un fenomen exterior, dacă are un sens absolut şi o legătură

cu viaţa absolută, dacă în ea există ontologicul autentic. aceasta înseamnă că ea trebuie să înceapă şi să se săvîrşească în sînul Absolutului, altfel spus în acele adîncimi ale existenţei cu care viaţa şi experienţa spirituală vin în contact în ultima lor profunzime. Iar aceasta înseamnă că, dacă vom privi astfel la predictarea procesului istoric de către adîncimea vieţii spirituale, adică de către ceea ce eu numesc viaţă celestă, atunci trebuie să recunoaştem mişcarea istoriei ca fiind concepută în sînul Absolutului, în chiar viaţa divină. Viaţa divină însăşi, în sensul ei cel mai adînc, cel mai tăinuit, este „istorie", dramă istorică, mister istoric. Acest caracter de dramă şi misterul, mişcător şi creator de destin istoric în viaţa divină, este negat de monismul consecvent şi absolut abstract. Doar monismul abstract gîndeşte Divinitatea ca absolut nemişcată, ca opusă cu desăvîrşire oricărui proces, oricărei acţiuni dramatice, oricărei tragedii interioare a patimilor, a conflictelor forţelor spirituale profunde. Un astfel de monism abstract absolut atribuie orice mişcare doar unei lumi plurale nedesăvîrşite, care este fenomenală, o lume empirică, a unei realităţi inautentice, o lume secundară, care doar este. O lume în care se mişcă pluralitatea, în care se petrec conflicte tragice, generatoare de destin istoric. Monismul gîndeşte o astfel de lume doar ca iluzorie şi aparentă, iar nu ca autentic existenţială. Mişcarea este legată numai de lumea relativă şi nu se extinde în spaţiul lumii absolute, în chiar adîncimea vieţii Divinităţii.

Un astfel de monism consecvent, care produce o ruptură între adîncimea vieţii spirituale, între natura Divinităţii şi lume, care este plurală, ce se află mereu în contrazicere, în mişcare şi este absorbită cu totul de săvîrşirea istoriei, deci, un asemenea monism cuprinde în sine un viciu lăuntric insurmontabil. Caracteristicile destinului istoric ale acestei lumi lăuntrice nu numai că se dovedesc a nu fi cu nici un chip transferabile în însăşi adîncimea vieţii divine autentice, dar nu sînt legate nici într-un fel cu aceasta. Nici una din formele monismului abstract consecvent nu este în stare să explice lăuntric originea lumii plurale. Nu este de conceput cum în sînul vieţii absolute a unei unice şi imuabile Divinităţii (faţă de care nu este aplicabilă vreo formă a mişcării istorice), căreia

nu i se poate transfera nici un principiu al pluralităţii, nici un fel de conflicte, nici un fel de diferende (ca în viaţa absolută înţeleasă astfel), se poate explica apariţia şi începutul acelei lumi creaturale plurale în care se săvîrşeşte procesul istoric, în care sîntem implicaţi, de care sîntem cotropiţi şi al cărei destin îl împărtăşim ca pe propriul nostru destin omenesc. Faptul nu e de conceput nici pentru monismul panteist de tip hindus, pentru care lumea este iluzorie, nici pentru Parmenide, nici pentru Platon, care n-a depăşit dualismul unicului-imobil şi al pluralului-mobil, nici pentru Plotin, nici pentru monismul abstract din idealismul german. Pentru toţi, acest fapt este o taină incomprehensibilă. În final, toate aceste direcţii sînt nevoite să cadă în acosmism; ele trebuie să recunoască drept autentică existenţa Divinităţii unice, a Absolutului, a neclintitului, iar lumea plurală mişcătoare, care include în sine conflicte lăuntrice, rămîne nereală în sensul ontologic al acestui cuvînt. Este foarte interesant să luăm în atenţie faptul că printr-o ciudată ironie a gîndirii, adepţii monismului abstract cad într-un dualism original imposibil de depăşit. Ei produc o ruptură tranşantă între Divinitatea unică şi imobilă în perfecţiunea sa absolută, pe de o parte, şi lume şi om – pe de alta, lumea mişcării destinului istoric, lumea conflictelor tragice, lumea plurală, cu toate contradicţiile ei legate de pluralitate. Aceşti adepţi ai monismului abstract conduc spre asemenea contrarii, spre o asemenea imposibilitate de a trece puntea de la una la alta, încît se formează, fireşte, o formă extremă şi insurmontabilă de dualism. Pentru a evita acest dualism, trebuie respinsă forma de monism, care recunoaşte ca autentic existent doar Absolutul unic şi imobil. Această formă de monism înclină inevitabil spre dualism. Şi orice filosofie, orice formă de conştiinţă religioasă, care admite nu doar momentul monist, dar şi pe cel dualist, poate depăşi disperarea acestui dualism. Astfel se aruncă o punte între două lumi, se înţelege rostul şi destinul pluralităţii. Iar lumea, care-şi străbate tragic istoria, şi omul sînt examinate în legătură cu destinul Absolutului însuşi, cu drama lăuntrică ce-şi are baza în el, predeterminată în el, dramă care se săvîrşeşte în sînul vieţii divine absolute.

În ce relaţie se află o asemenea înţelegere a naturii vieţii divine absolute, în cele două forme fundamentale ale sale, pe care am încercat să le caracterizez, cu conştiinţa creştină? Problema este complexă şi discutabilă, deoarece, după concepţia dogmatică oficială a Bisericii, după filosofia eclesială predominantă, poate părea că pentru conştiinţa creştină este absolut inacceptabilă orice admitere a posibilităţii de mişcare, a posibilităţii procesului istoric în sînul vieţii divine. În gîndirea creştină, este foarte răspîndită concepţia conform căreia principiul mişcării şi al destinului tragic nu se extinde asupra naturii Divinităţii. Însă sînt profund convins că învăţătura creştină privind repaosul neclintit al lui Dumnezeu, imobilitatea Absolutului şi extinderea principiului istoriei doar asupra lumii create, a lumii relative, deosebită în esenţă de lumea Absolutului, este o învăţătură exoterică, exterioară. Aceasta nu spune nimic despre interiorul însuşi, despre însuşi adevărul esoteric, tainic, din învăţătura despre Divinitate. Se poate chiar afirma că o asemenea concepţie a imobilităţii vieţii divine, teama de a recunoaşte mobilitatea acesteia, de a recunoaşte existenţa unei tragedii interioare în viaţa divină, se află în contradicţie frapantă cu taina fundamentală a creştinismului – cu învăţătura creştină despre Treimea divină, cu învăţătura creştină despre Hristos – centru al acestei vieţi divine, cu misterul creştin al Golgotei. Cu adevărat, în adîncul său insondabil, creştinismul înţelege esenţa existenţei, realul autentic ca un mister lăuntric, ca o dramă lăuntrică, o tragedie care este a Divinităţii. Cu adevărat, destinul Fiului lui Dumnezeu răstignit pe cruce, ceea ce constituie taina cea mai profundă a creştinismului, nu este altceva decît tragicul şi pateticul mister trăit de Divinitate, pentru că misterul presupune trecerea principiului mişcării, al conflictului tragic lăuntric, asupra naturii vieţii divine. Dacă însuşi Hristos, Fiul lui Dumnezeu, suportă destinul tragic, dacă destinul istoric, dacă mişcarea istorică este şi în El, aceasta nu înseamnă altceva decît recunoaşterea tragediei, suportată de viaţa divină. Nu se poate afirma destinul tragic al Fiului lui Dumnezeu, moartea Sa răscumpărătoare, fără a recunoaşte mişcarea în însăşi Viaţa divină. În acest fel se afirmă pentru conştiinţa creştină posibilitatea

trecerii principiului mişcării tragice şi asupra naturii lăuntrice a Divinităţii. Şi, la drept vorbind, este în folosul negării mişcării în natura Divinităţii acel tip pur de monism care neagă Treimea Divinităţii şi consideră recunoaşterea Treimii ca introducere a principiului pluralităţii în viaţa divină. Or, întreaga taină a creştinismului constă în această introducere a temeiului trinitar şi în destinul tragic de pătimiri care se dezlănţuie înăuntrul temeiului trinitar. O astfel de comprehensiune a naturii Absolutului predetermină însăşi creaţia lumii în creştinism. Cu adevărat, pentru conştiinţa creştină, lumea este creată pentru că a existat Dumnezeu-Fiul. Facerea lumii de către Dumnezeu-Tatăl este un moment al tainei profunde a relaţiei dintre Dumnezeu-Tatăl şi Dumnezeu-Fiul. Mişcarea însăşi, în conştiinţa creştină profundă, posibilitatea însăşi a procesului se definesc prin faptul că în străfundul vieţii divine, în adîncul vieţii spirituale, în însăşi genunea acestei vieţi se dezvăluie taina lui Dumnezeu, se deschide lăuntrica dorinţă arzătoare a lui Dumnezeu, dorul lăuntric către un Celălat al Său, către acel Celălalt care poate fi pentru El obiectul unei iubiri mărețe, nemărginite, dor şi iubire de Celălalt şi sete nesfîrşită ca şi Celălalt să-I răspundă la fel. Această tragedie interioară a iubirii lui Dumnezeu pentru Celălalt şi aşteptarea iubirii reciproce constitue taina tainelor Vieţii divine, de care este legată crearea lumii şi a omului. Pentru că crearea lumii şi a omului nu a fost altceva decît o mişcare lăuntrică, o istorie plină de dramatism în viaţa Divinităţii, o istorie a iubirii divine între Dumnezeu şi Celălalt. Iar în înţelegerea întreită a lui Dumnezeu, al doilea ipostas al Treimii Divine, ipostasul Fiului lui Dumnezeu, înţeles ca iubire nemărginită, constituie miezul tragediei divine, dar şi al tragediei lumii şi al destinului lumii. Aici are loc contopirea lăuntrică a celor două destine: destinul istoric al Vieţii divine şi destinul istoric al vieţii lumeşti, al vieţii umane. O astfel de concepere a Vieţii divine, fără de care este imposibil să se înţeleagă apariţia istoriei şi a destinului autentic universal şi omenesc, este în corelaţie cu faptul că adîncul vieţii spirituale este înţeles dinamic, ca mişcare creatoare şi destin tragic.

Există vreun temei pentru înţelegerea profunzimii vieţii spirituale a

repaos, ca opoziție a oricărui destin istoric? Cred că aceasta este una dintre problemele fundamentale religioase, dar și filosofice, care trasează o linie de separație de-a lungul întregii istorii a cunoașterii de sine umane. Pe de o parte, se află înțelegerea dinamică a realității spirituale, pe de alta – înțelegerea statică a acesteia, ca repaos. Încă în filosofia greacă, în care sînt prefigurate, în esență, toate tipurile principale de direcții filosofice dezvoltate pe întreaga durată ulterioară a istoriei, s-au zămislit modelele eterne ale acestor două tipuri fundamentale. Astfel, Parmenide și eleații înțelegeau realitatea spirituală profundă, realitatea divină, autentică, existentul metafizic, drept unic și nemișcat, în timp ce Heraclit, unul din cei mai mari filosofi ai lumii, înțelegea realitatea metafizică ca o mișcare de foc. Pe durata întregii istorii a conștiinței filosofice are loc conflictul și lupta între aceste două tipuri; și trebuie să spunem că în filosofie a predominat întotdeauna tipul parmenid – concepția privind imobilitatea, caracterul static al existentului autentic, concepția despre caracterul ireal, inexistent – din punct de vedere metafizic – al lumii mișcării și al lumii destinelor istorice. Tocmai acest ferment, această tradiție filosofică a fost, în interiorul conștiinței creștine, unul din izvoarele neînțelegerii dinamicii vieții divine, al înțelegerii acesteia ca imobilă, în contradicție cu destinele istorice. Însă această tradiție se află într-un conflict neîmpăcat cu misterul creștin, cu taina creștină fundamentală a patimilor și chinurilor Fiului lui Dumnezeu, cu destinul Său istoric.

Obișnuita obiecție filosofică adusă posibilității de mișcare în sînul Absolutului are un caracter formal și raționalist. Această obiecție constă în faptul că admiterea posibilității de mișcare, a posibilității istoriei, a destinului istoric în viața divină, s-ar afla în contradicție ireconciliabilă cu perfecțiunea Divinității, căci orice mișcare, orice soartă, orice istorie presupune o insuficiență, o imperfecțiune. Ipoteza că în interiorul vieții divine există o anume trebuință, o anume nostalgie lăuntrică divină, nesatisfăcută încă și care de aceea indică o imperfecțiune a Absolutului însuși, nu poate fi acceptată. Dar este puțin probabil că această ripostă formală și raționalistă se poate impune și că poate părea serioasă și la locul ei în preajma

celei mai profunde taine a vieții divine. Este o negare a caracterului antinomic lăuntric al oricărei cunoașteri de Dumnezeu, o înțelegere plată și raționalistă a naturii Absolutului, și ea degenerează în deism mort sau monism abstract, pentru care, în general, însăși apariția lumii este de neînțeles, la fel ca și întregul destin al lumii. La fel de bine, dar cu nimic mai prejos, se poate afirma nu numai că translarea principiului mișcării istorice asupra vieții tainice a Divinității semnifică o insuficiență în Viața Absolutului, dar și opusul acestui lucru, că și lipsa mișcării creatoare, a destinului istoric creator în sînul Absolutului semnifică o insuficiență, un neajuns al Absolutului. Și aceasta pentru că, într-adevăr, mișcarea creatoare nu este numai o completare a incompletului și nu *exprimă doar cerințe încă nesatisfăcute, ci este și* semnul desăvîrșirii existenței. Orice existență lipsită de mișcare creatoare ar fi o existență păgubită: unul din momente, cel al mișcării creatoare, al destinului creator și al istoriei creatoare, ar lipsi din ea. De aceea un asemenea gen de obiecții, adoptate adesea de filosofia creștină dogmatică și oficială, poartă pecetea gîndirii raționaliste limitate și, cu adevărat, contrazice natura Divinității. Pentru că, dacă există posibilitatea apropierii de cunoașterea vieții absolute numai prin recunoașterea caracterului antinomic al acestei vieți – căci tocmai această opoziție este semnul principal al contactului nostru cu taina profundă a vieții spiritului –, atunci nu putem să o atingem cu criteriul plat al logicii noastre formale. Și, într-adevăr, calea autentică spre cunoașterea tainei realității spirituale, către cunoașterea acelei vieți divine în care este zămislită și inculcată întreaga istorie universală, întreaga istorie umană, nu este posibilă prin filosofeme abstracte, clădite conform principiilor logicii formale, ci printr-o mitologemă concretă. Ar fi foarte important să ne oprim la aceste două căi diferite de intuire a tainelor profunde ale vieții divine. Acestea nu pot fi intuite prin filosofeme abstracte. Filosofema perfectă este aceea care nu depășește cadrul monismului abstract, pentru că tipul monismului lui Spinoza, tipul monismului hinduist, chiar monismul hegelian (cu unele complicații, fiindcă la Hegel există un proces în Absolut) constituie, desigur, filosofema

perfectă cea mai puţin contradictorie. Însă tocmai acest monism se află în profund conflict cu fondul conştiinţei creştine. Esenţial pentru filosofia monistă este faptul că, în genere, ea nu poate soluţiona problemele lumii, problemele pluralităţii lumii, conflictele ei tragice, creaţia, istoria lumii, destinul ei tragic, contradicţiile ei lăuntrice. De aceea cred că apropierea de tainele vieţii divine, şi nu numai de ele, dar şi de căutarea cheii pentru rezolvarea tainelor vieţii universale şi omeneşti, cu toată complexitatea destinului istoric, se poate soluţiona doar prin mitologemă concretă. Viaţa divină nu este comprehensibilă prin cugetarea filosofică abstractă, construită pe principiile logicii raţionaliste formale, ci prin mitul concret despre viaţa divină ca destin de pătimire al Persoanelor, al Ipostasurilor concrete Divinităţii. Nu este vorba de filosofemă, ci de mitologemă. O astfel de mitologemă au avut-o gnosticii şi de aceea ei, cu toate neajunsurile lor, cu tot aspectul tulbure al unor forme de gnosticism, au intuit totuşi mai bine tainele vieţii divine ca destin istoric, spre deosebire de filosofii abstracţi, care au operat cu filosofeme. O astfel de mitologemă dă posibilitatea să se atingă esenţa istoriei celeste, etapele vieţii divine, eonii sau vîrstele, perioadele vieţii divine. Însăşi noţiunea de eoni divini este legată de destinul concret, imperceptibil şi în esenţa lui de neînţeles de nici o filosofemă abstractă. Numai mitologema, care înţelege viaţa celestă divină ca istorie celestă, ca dramă a iubirii şi a libertăţii, ce se instaurează între Dumnezeu şi Celălalt al Său, pe care Dumnezeu îl iubeşte şi este însetat de reciprocitate, numai prin mărturisirea dorului lui Dumnzeu se dezleagă istoria celestă şi, astfel, se arată calea interioară spre dezvăluirea destinului lumii şi al omului. Doar o asemenea libertate a lui Dumnezeu şi a omului, iubirea dumnezeiască şi iubirea omenească în corelaţia lor lăuntrică profundă şi tragică este calea experimentală probată pentru înţelegerea sorginţii oricărui destin istoric, doar ea oferă punctul de plecare. Trebuie să afirmăm un anumit antropomorfism nu ruşinat şi sfios, ci conştient şi cu curaj. În realitate, doar o asemenea intuire lăuntrică a vieţii divine şi a destinului divin, în înrudirea sa profund lăuntrică cu destinul uman şi cu viaţa dinăuntrul omului, descurcă

tainele vieţii divine, lucru absolut necesar pentru dezvăluirea metafizicii istoriei. Numai o astfel de mitologemă concretă poate să facă lăuntric comprehensibil ceea ce rămîne absolut incomprehensibil pentru monismul panteist, construit formal din punct de vedere filosofic. Pentru acest monism panteist, însăşi apariţia omului, însuşi sensul destinului său sînt absolut de neînţeles, pentru că, într-adevăr, este de neconceput de ce în sînul vieţii divine unice şi imobile poate să ia naştere acea tragică mişcare care este legată de destinul omului. Doar înţelegerea acestei vieţi divine însăşi, ca fiind afină lăuntric cu tragedia umană, face posibilă înţelegerea rostului apariţiei omului şi a destinului său, altfel spus, face posibilă conexiunea lăuntrică între Dumnezeu şi om, care este şi soluţia relaţiei între Dumnezeu şi lume. De aceea, cu adevărat, în centrul lumii stă omul, iar destinul omului determină destinul lumii prin el şi pentru el. Astfel se face înţeles rostul tainei profunde şi al vieţii divine lăuntrice, precum şi tainele vieţii lumii plurale, mişcătoare. Tocmai aceasta este taina relaţiilor între Dumnezeu şi om, taina iubirii şi a libertăţii, taina iubirii libere. Această înţelegere a relaţiilor dinăuntru ale lui Dumnezeu cu omul, ca dramă a iubirii libere, dezgoleşte şi relevă izvoarele istoriei. Cu adevărat, întreg destinul istoric nu este altceva decît destinul omului, iar destinul omului nu este altceva decît destinul relaţiilor lăuntrice cele mai profunde dintre om şi Dumnezeu. Iar aceste relaţii lăuntrice se relevă identic pentru noi şi în experienţa spirituală, şi în destinele istorice exterioare. Pornind de aici, trebuie să ne devină clar şi altceva. Aceasta presupune înţelegerea vieţii divine înseşi ca dramă între Dumnezeu şi Celălalt, în centrul căreia se află Fiul lui Dumnezeu – Dumnezeul desăvîrşit şi omul desăvîrşit. Tocmai de aceea taina lui Hristos este taina raporturilor dintre Dumnezeu şi om, tragedia iubirii libere. Aceasta este mitologema. Pentru mine, mitul nu înseamnă ceva opus realului ci, dimpotrivă, arată realitatea cea mai profundă. Această mitologemă poate fi adevărata cheie în dezlegarea metafizicii istoriei.

Abordez nişte probleme ce pot părea foarte depărtate de filosofia istoriei şi, probabil, nu e prea clar pentru

toți, dar va fi în continuare, de ce aceste premise sînt absolut inevitabile și necesare pentru filosofia istoriei, de ce trebuie să ne oprim la asemenea probleme primare ale metafizicii existenței, ca să trecem la metafizica istoriei. Voi dezvolta acum ideea că istoria începe în sînul Absolutului, în chiar viața divină, că în ea există temeiul mișcării tragice (aceasta este premisa autentică a filosofiei istoriei cu caracter creștin și esoteric). Voi spune cîteva cuvinte despre profunda și originala concepție a misticii germane, care a influențat și filosofia germană și care este absolut esențială pentru dezvăluirea și înțelegerea posibilității mișcării în Absolut. Nu am în vedere numai pe cel mai mare mistic german, dar și pe unul din cei mai mari mistici ai tuturor timpurilor – este vorba de Jakob Böhme și concepția sa despre „natura obscură din Dumnezeu". Există aici o profundă legătură cu ceea ce am afirmat, o ilustrare concretă vis-à-vis de înțelegerea premisei fundamentale a metafizicii istoriei. Socot că aceasta este una din cele mai mari descoperiri ale spiritului german. Într-adevăr, spiritul german a făcut cele mai uimitoare descoperiri în vechea mistică germană și apoi le-a dezvoltat în filosofia germană, parțial în arta germană și, în general, în cultura germană. Cred că la originea acestei culturi spirituale stă intuirea existenței profunde, primare, ca fiind irațională și obscură în fundamentul ei (nu în sensul răului, pentru că acest întuneric a fost instaurat înainte de apariția diferenței între bine și rău). Undeva, într-un hău incomensurabil, este *Ungrund*-ul, netemeiul, față de care sînt inaplicabile cuvintele omenești, categoriile binelui și răului, dar sînt inaplicabile și categoriile existenței și inexistenței. *Ungrund*-ul este limita absolută a adîncimii, este izvorul primar care formează, cum ne învață Böhme, și după el Schelling, „natura întunecată în Dumnezeu". În natura lui Dumnezeu, mai adînc decît El, se află o beznă inițială și din sînul acesteia se săvîrșește teogonia, procesul nașterii lui Dumnezeu; acest proces este deja secundar în comparație cu bezna inițială, fără fundament, inexprimabilă. Ea este absolută, irațională, incomensurabilă cu oricare din categoriile noastre. Există un izvor primordial, obîrșia existenței din care țîșnește șuvoiul veșnic. Iar în acest izvor veșnic, în acest șuvoi

veşnic se revarsă dintotdeauna lumina divină, aici se săvîrşeşte actul naşterii lui Dumnezeu. Tocmai recunoaşterea unui asemenea principiu iraţional, întunecat, este una din căile către descoperirea şi înţelegerea tainei posibilităţii mişcării în sînul vieţii divine. Aceasta fiindcă tocmai existenţa unui astfel de izvor primordial obscur înseamnă posibilitatea destinului tragic al vieţii divine. Dacă în viaţa divină se stîrneşte tragedia patimilor, un anume destin al lui Dumnezeu, în centrul căruia se află suferinţa lui Dumnezeu însuşi, Fiul Domnului, dacă prin intermediul acestei suferinţe se înfăptuieşte răscumpărarea lumii, izbăvirea lumii, acest lucru poate fi explicat numai prin faptul că există sursa profundă a conflictului tragic, a mişcării tragice şi a patimilor tragice în sînul vieţii divine înseşi. Faptul este negat de orice teorie plat raţionalistă despre Divinitate, de toate concepţiile conformiste care se tem să transfere mişcarea tragică asupra vieţii divine. Aceştia se raportează la o Divinitate lipsită de orice contradicţii şi conflicte lăuntrice, raţionalizată şi logicizată pînă la capăt. Această mare descoperire a fost făcută de misticii germani şi, dacă nu ei au fost primii, oricum în creaţiile lor a apărut cu cea mai mare pregnanţă. Descoperirea lor a determinat în mare măsură destinul întregii filosofii germane, pentru că, într-adevăr, în toată filosofia germană, se dezvăluie că la baza existenţei stă un temei volitiv iraţional şi că întregul sens şi toată esenţa procesului universal constau în limpezirea în cosmogonie şi teogonie a acestui temei iraţional întunecat. De aici se poate trage concluzia, care va fi şi premisa propriei mele metafizici a istoriei: destinul pămîntesc este predeterminat de cel celest, iar în viaţa celestă se săvîrşeşte tragedia limpezirii şi izbăvirii prin patimile dumnezeieşti, tragedie prin care se determină procesul limpezirii în istoria lumii.

O asemenea înţelegere a Absolutului, caracteristică pentru mistica germană şi parţial pentru filosofia germană, îndeosebi pentru filosofia lui Schelling şi în special a lui Baader, coincide şi cu o înţelegere mai profundă a creştinismului. Toate acestea ne conduc la ideea că, înainte de a dezvolta metafizica noastră a istoriei, trebuie să descoperim misterul iniţial care se săvîrşeşte în miezul

existenţei, drama primordială a existenţei. În ce constă aceasta? Este drama corelaţiei între Dumnezeu şi om. Cum să înţelegem această dramă primordială? Cred că această dramă sau mister al creştinismului este misterul naşterii lui Dumnezeu în Om şi a Omului în Dumnezeu. Într-adevăr, la baza creştinismului se află taina naşterii lui Dumnezeu în om şi a naşterii omului în Dumnezeu. În diferite perioade ale creştinismului, se dezvăluie într-o mai mică sau mai mare măsură una sau alta dintre laturile acestei taine. În destinul istoric, se dezvăluie mai mult taina naşterii lui Dumnezeu în om. Dacă naşterea lui Dumnezeu în om este punctul central al destinului lumesc, omenesc, al destinului pămîntesc al acestei lumi, aceasta nu este o taină mai puţin profundă ca aceea care se săvîrşeşte în sînul vieţii divine – taina naşterii omului în Dumnezeu. Pentru că, dacă există dorul omenesc după Dumnezeu şi răspunsul la acest dor este revelarea lui Dumnezeu în Om şi naşterea lui Dumnezeu în spiritul uman, există şi dorul lui Dumnezeu după om şi naşterea în Dumnezeu a omului, dorul după cel iubit şi după cel care iubeşte în libertate! Răspunsul la acest dor este naşterea omului în Dumnezeu. Se împlineşte taina procesului antropogonic. Este o mişcare de răspuns la mişcarea dumnezeiască. Dacă există o mişcare dumnezeiască, în care se naşte Dumnezeu, există şi o lucrare de răspuns, în care se naşte omul, se reveleazā omul – mişcarea omului către Dumnezeu. Tocmai acesta este misterul primordial al spiritului, misterul primordial al existenţei, care este totodată şi misterul central al creştinismului. Căci în punctul central al creştinismului, în ipostasul lui Hristos – Fiul lui Dumnezeu, se unesc două taine. Cu adevărat în chipul lui Hristos s-a săvîrşit naşterea lui Dumnezeu în Om şi naşterea omului în Dumnezeu. În această taină s-a înfăptuit iubirea liberă între Dumnezeu şi om. Nu numai Dumnezeu s-a revelat în desăvîrşire, dar şi omul s-a revelat în desăvîrşire; omul desăvîrşit s-a revelat prima oară pentru Dumnezeu ca răspuns la mişcarea dumnezeiască. Acesta este procesul lăuntric tăinuit în chiar realitatea divină, o anume istorie profund divină care se oglindeşte şi în toată istoria exterioară a omenirii. Într-adevăr, istoria nu este doar revelaţia lui Dumnezeu,

ci şi revelaţia de răspuns a omului către Dumnezeu. Toată complexitatea procesului istoric constă în interdependenţa şi în interdependenţa lăuntrică a acestor două revelaţii, fiindcă istoria nu este numai planul revelării lui Dumnezeu, ci şi revelarea în replică a omului însuşi; de aceea istoria este o tragedie atît de complexă şi înfricoşătoare. Dacă istoria ar fi numai revelarea lui Dumnezeu şi receptarea în trepte a acestei revelaţii, nu ar fi atît de tragică. Tragedia, drama istoriei, predeterminată în însăşi viaţa divină, se defineşte prin faptul că taina istoriei este taina libertăţii. Taina libertăţii este nu numai taina faptului că se săvîrşeşte revelarea lui Dumnezeu, ci şi a faptului că se săvîrşeşte revelarea în replică a voinţei umane, revelarea omului, aşteptată de Dumnezeu în chiar sînul vieţii divine. De aceea a luat naştere lumea: pentru că de la început Dumnezeu a rîvnit libertatea. Dacă El n-ar fi rîvnit şi n-ar fi aşteptat libertatea, procesul universal nici n-ar fi avut loc. În locul procesului universal ar fi fost o împărăţie a lui Dumnezeu stagnantă, perfectă dintru început, ca o armonie necesar predeterminată. Procesul universal este o tragedie teribilă, istoria sîngeroasă se desfăşoară, în centrul istoriei se înalţă crucea pe care a fost răstignit Fiul lui Dumnezeu, în centru se află suferinţa lui Dumnezeu, numai şi numai pentru că, în adevăr, Dumnezeu a dorit libertatea, pentru că misterul primordial al lumii, drama primordială a lumii sînt misterul şi drama libertăţii între Dumnezeu şi Celălalt al Său, cel pe care Dumnezeu îl iubeşte şi de care vrea să fie iubit şi doar în libertate se află sensul acestei iubiri. Această libertate primordială, incomprehensibilă raţional, absolut iraţională în sursa sa primară, ireductibilă, constituie dezlegarea tragediei istoriei universale. În această libertate nu se săvîrşeşte numai revelarea dumnezeirii către om, dar şi revelarea în replică a omului către Dumnezeu, fiindcă libertatea este izvorul apariţiei mişcării, a procesului, a conflictului interior, a contradicţiei suportate lăuntric. De aceea legătura între libertate şi metafizica istoriei este indisolubilă. În libertate îşi are sorgintea soluţia înţelegerii atît a vieţii divine ca destin tragic, cît şi a vieţii lumeşti, a vieţii omeneşti ca destin şi istorie tragică. Dacă nu ar fi libertate, nu ar fi nici istorie. Libertatea este

fundamentul primordial al istoriei. Revelarea istoriei poate fi concepută de noi, de spiritul uman, doar prin Hristos, ca om desăvîrşit şi ca Dumnezeu desăvîrşit, ca unire desăvîrşită, ca naştere a lui Dumnezeu în om şi a omului în Dumnezeu, ca revelaţie divină pentru om şi ca revelaţie de răspuns a omului pentru Dumnezeu. Omul absolut, Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Omului, stă atît în centrul istoriei celeste, cît şi al celei pămînteşti. El este legătura spirituală lăuntrică a acestor două destine. În afara Lui este de neconceput legătura între lume şi Dumnezeu, între pluralitate şi unitate, între realitatea lumească, realitatea omenească şi realitatea absolută. Istoria există pentru că în miezul ei se află Hristos. Hristos este fundamentul cel mai profund mistic şi metafizic, este izvorul istoriei, al destinului ei dramatic, tragic. Spre El vine şi de la El pleacă mişcarea divină a patimilor şi mişcarea lumească a patimilor. Fără Hristos, mişcarea n-ar fi fost şi n-ar fi fost de conceput. Tocmai de aceea istoria s-a zămislit în poporul evreu: acolo a existat un presentiment mistic, în care s-a conceput legătura dintre istoria celestă şi cea pămîntească. Prin Hristos, metafizicul şi istoricul încetează să se mai separe, se unesc şi se identifică. Metafizicul însuşi devine istoric, iar istoricul metafizic; istoria celestă devine istorie pămîntească, iar istoria pămîntească este înţeleasă ca moment al istoriei cereşti. Înţelegerea misterului primordial şi a dramei iniţiale, ca dramă a iubirii libere, ca semn că Dumnezeu a voit libertatea, este reversul faptului că Dumnezeu l-a voit pe om, l-a cuprins dorul după om, ca să vorbim în termenii mitologemei, nu ai filosofemei abstracte. Iar faptul că Dumnezeu l-a voit pe om înseamnă că El a voit iubirea liberă a acestuia. Astfel s-a fundamentat şi a luat naştere tema istoriei universale, a destinului istoric universal. Acesta va fi firul roşu care va trece prin toate prelegerile mele, cînd voi arăta cum, în diferite etape ale istoriei universale, se dezlănţuie tragedia misterului primordial, tragedie răsfrîntă în realitatea noastră plurală. Este tragedia raporturilor dintre Dumnezeu şi om, misterul iubirii libere, cu toate suferinţele şi contradicţiile ireconciliabile, care sînt specifice acestui mister primordial. Pentru că, într-adevăr, în iubirea liberă nu este inclusă

numai tema istoriei universale, ci este dată şi rezolvarea acestei teme prin libertate, nu prin necesitate. Această temă conferă istoriei universale caracterul înfricoşat şi sîngeros, care-i face pe mulţi să se îndoiască de faptul că există un plan divin şi îi face să cugete că toată istoria lumii este o negare a existenţei Sale. Înfricoşătorul destin– triumful de veacuri al răului asupra binelui – pare de neîmpăcat cu existenţa Planului divin. Dar dacă înţelegi existenţa însăşi a lui Dumnezeu şi misterul primordial ca mister al iubirii libere, această obiecţie nu va mai părea adevărată. Dimpotrivă, tocmai destinul tragic, în chinuri şi suferinţe al istoriei universale este manifestarea acelui lăuntric mister al iubirii, manifestarea faptului că destinul lumii este dat în incomprehensibila taină a libertăţii, care a dat naştere tuturor chinurilor vieţii umane. Aceste chinuri ar putea fi întrerupte prin necesitate, prin constrîngerea divină, însă faptul ar contrazice voinţa lui Dumnezeu privind săvîrşirea destinului uman în iubire liberă. De aceea toate devierile istoriei universale, care au năzuit să realizeze armonia, să înfrîngă principiul întunecat, să vină de hac libertăţii refractare, înlocuind-o prin constrîngere şi necesitate – în bine, au constituit doar un indiciu secundar al acestui mister unic şi primordial al libertăţii divine. Ele sînt caracteristice şi, în lumina conştiinţei creştine, trebuie să fie demascate ca ispită, care însoţeşte dintotdeauna destinul omului. Cea mai mare taină a creştinismului, care stă la baza Bisericii creştine – taina harului – nu este altceva decît o împăcare cunoscută creştinismului şi o depăşire a conflictului fatal dintre libertate şi necesitate. Este o depăşire şi a libertăţii „fatale", şi a necesităţii „fatale". Aici cuvîntul „fatal" este imperfect şi inadecvat esenţei lăuntrice a realităţilor şi oglindeşte nedesăvîrşirea cuvintelor noastre şi a limbii noastre. Libertatea include în sine un principiu iraţional întunecat, care nu oferă nici o garanţie lăuntrică dacă lumina va birui întunericul, dacă tema divină dată va fi soluţionată, dacă va fi dat un răspuns la tema emisă de Dumnezeu cu privire la iubirea liberă. Libertatea poate fi „fatală", ea poate conduce pe acele căi ale biruinţei întunericului care duc la distrugerea fiinţei. Un astfel de caracter fatal al libertăţii este deja începutul necesităţii.

Dacă istoria universală s-ar defini numai prin libertate neiluminată de nimic ori nelimitată de nimic, legată de libertate prin intermediul necesităţii, al fatumului, atunci procesul universal ar fi într-un impas lăuntric, nu şi-ar găsi ieşirea în iubirea liberă, ivită în miezul lumii de către Hristos ca Dumnezeu desăvîrşit şi Om desăvîrşit. Nici libertatea neiluminată de nimic, nici necesitatea nu pot da garanţii, nu pot asigura o astfel de soluţionare a dramei universale a iubirii libere. De aceea există harul, care semnifică soluţionarea conflictului între libertate şi necesitate printr-o tainică împăcare a libertăţii cu fatumul divin. Harul nu contravine libertăţii, harul se află într-o lăuntrică identificare cu libertatea, el înfrînge întunericul iraţional al libertăţii şi o conduce spre iubirea liberă. De aceea tema fundamentală a creştinismului este strîns legată de har, altfel spus de depăşirea conflictului dintre fatalitatea libertăţii şi fatalitatea necesităţii în iubirea liberă. Tocmai prin har se realizează raporturile dintre Dumnezeu şi om şi se soluţionează tema dramei puse de Divinitate. De aceea în istoria universală, în destinul lumii şi al omului nu acţionează numai libertatea umană, numai necesitatea naturală, ci şi harul divin, fără de care destinul n-ar fi înfăptuit şi misterul n-ar putea să se săvîrşească.

Acesta este unul din momentele fundamentale ale oricărei filosofii creştine a istoriei, şi el are drept obiect descoperirea omului în istorie. În istorie se petrece o interdependenţă foarte complexă a trei principii: al necesităţii, al libertăţii şi al harului ce transfigurează. Corelarea acestor trei principii determină întreaga complexitate a destinului istoric al omului. În acestea trebuie să vedem forţele metafizice primordiale care acţionează în istorie. Astfel, în destinul umanismului, care va fi în centrul atenţiei mele, se dezvăluie limpede această interdependenţă între har, libertate şi necesitate. Întregul proces universal se află sub semnul Omului cu literă mare, în miezul acestui proces stă destinul Omului, care se determină prin drama divină primară. Doar mitul Omului, ca un centru al acestui destin universal şi moment din însuşi destinul divin, oferă soluţia problemei fundamentale a metafizicii istoriei şi predetermină acele forţe spirituale fundamentale care acţionează aici. Doar legătura între

procesele teogonice, cosmogonice şi antropogonice explică istoria ca principiu metafizic lăuntric şi spiritual, nu ca principiu anti-metafizic, opus realităţii lăuntrice spirituale; această legătură nu separă, ci uneşte într-o unitate interioară anume, care ne este dată în experienţa noastră spirituală. Afirm că experienţa spirituală umană, cînd este cu adevărat aprofundată, relevă legătura dintre metafizic şi istoric, între realitatea celestă, care este o aprofundare a realităţii spirituale, şi realitatea pămîntească. Experienţa spirituală soluţionează destinul uman, implementat în destinul Divinităţii, dă soluţia istoriei ca istorie celestă, nu numai universală şi umană. Astfel ajungem la alte probleme foarte complexe privind natura timpului, relaţiile între timp şi veşnicie, relaţiile între trecut şi viitor. Toate constituie alte premise metafizice ale concepţiei noastre asupra istoriei, fără de care prezenta metafizică a istoriei ar fi imposibilă.

## CAPITOLUL IV

# Despre istoria celestă. Timp și eternitate

O problemă de bază, o premisă fundamentală a oricărei filosofii a istoriei este, neîndoielnic, problema semnificației timpului, a naturii timpului, pentru că istoria este un proces în timp, săvîrșirea temporală, mișcarea în timp. De aceea, semnificația acordată istoriei este legată nemijlocit de cea care se acordă timpului. Are timpul semnificație metafizică? Există o legătură între timp și ceva esențial, care ajunge pînă la nucleul existenței? Sau timpul este doar o formă și condiția pentru lumea evenimentelor, pentru lumea fenomenalului? Este legat de existența autentică? Sau timpul este numai fenomenologic, legat doar de eveniment, și nu se extinde asupra esenței lăuntrice a existenței, asupra nucleului ei interior? Fără îndoială că orice metafizică în care fenomenul istoric reprezintă ceva esențial pentru profunzimea existenței, este legată de recunoașterea valorii ontologice a timpului, altfel spus, de concepția că timpul există pentru esența însăși a existenței. Aceasta este problema relației timpului cu eternitatea. Pare că există o opoziție antagonică între timp și eternitate, neputîndu-se stabili nici o relație între ele. Timpul pare a fi o negare a eternității, o stare care nu are nici un fel de rădăcini în viața veșnică. Acesta este un punct de vedere. Sau, poate că timpul însuși este implementat în eternitate și legat de aceasta? Iată problema despre care vreau să vă vorbesc și care mi se pare a fi centrală pentru metafizica istoriei, o condiție esențială pentru orice înțelegere a procesului istoric. În acest mod se recunoaște faptul că există două timpuri: un timp rău și unul bun, un timp autentic și unul neautentic. Există un timp degradat și unul profund, implicat în eternitatea

însăşi, în care nu există degradare. Aceasta este problema care separă diferitele direcţii filosofice. Una dintre ele, mai puţin preponderentă în istoria gîndirii filosofice, dar la care ader întru totul, recunoaşte că, la fel cum în timp este posibilă intrarea eternului, tot aşa este posibilă şi ruperea închistării timpului şi ieşirea lui în eternitate, cînd un principiu etern acţionează în acesta. Timpul nu este un cerc închis, în care nu poate pătrunde nimic din realitatea veşnică, ci este ceva care se deschide. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, un asemenea punct de vedere presupune că şi timpul însuşi este ceva infiltrat în profunzimea eternităţii. Ceea ce noi numim timp în procesul nostru istoric al lumii, în realitatea noastră lumească, realitate ce reprezintă un proces în timp, este o anume perioadă lăuntrică, o epocă internă a veşniciei înseşi. Aceasta înseamnă că nu există doar timpul nostru pămîntesc, în realitatea noastră pămîntească, ci şi unul autentic, celest, în care primul este implementat şi pe care îl oglindeşte şi îl exprimă; că există, după expresia vechilor gnostici, zone de adîncime divină a existenţei. Însă ele arată că şi pentru baza existenţei însăşi există un timp, că şi acolo există un anume proces temporal, că procesul temporal nu este numai forma acestei realităţi a noastre închise, contrapuse unei anumite realităţi profunde, ca şi cum n-ar avea nimic comun cu timpul. Nu, ea are timpul său ceresc, divin. Astfel, se ajunge la recunoaşterea faptului că însuşi procesul temporal, care este procesul istoric universal, ce se săvîrşeşte în timpul nostru, se zămisleşte în eternitate. În veşnicie se iscă acea mişcare care se săvîrşeşte în realitatea noastră lumească. O falsă ruptură între timp şi eternitate este caracteristică pentru o serie întreagă de curente filosofice. De pildă, pentru orice fenomenalism, fie el de tipul criticismului kantian sau al empirismului englez. Căci orice fenomenalism consideră că între realitatea lumească, aflată în timp, şi însăşi esenţa existenţei, între fenomen şi lucrul în sine, nu există nici un fel de căi nemijlocite de comunicare. Acestea sînt sfere şi stări incomensurabile. Sînt lăuntric absolut scindate şi nu poate exista legătură între ele. Noi trăim într-o lume situată în timp, în care nu pătrunde direct nimic din realitatea profundă şi autentică nesupusă

timpului, natura acestuia neextinzîndu-se și asupra ei. La Kant, acest lucru este exprimat în concepția conform căreia spațiul și timpul sînt forme transcendentale ale sensibilității, forme ale percepției, în ele aflîndu-se pentru noi lumea cunoscută. În percepția exterioară, această lume se găsește în spațiu și în timp, iar în viața sufletească lăuntrică apare numai în timp, pentru că spațiul nu este formă interioară, care să se dezvăluie realității sufletești, însă nici forma spațiului, nici a timpului nu pot fi extinse la miezul lăuntric al existenței. Trebuie să spunem că nici în platonism, nici în filosofia antică hindusă nu există o legătură între timp și esența lăuntrică a existenței. Esența lăuntrică a existenței era înțeleasă ca atemporală, nu ca proces, avîndu-și timpul și epocile sale, ci ca eternitate imuabilă, opusă oricărui proces vremelnic. Raportul astfel înțeles dintre eternitate și timp și-a pus amprenta specifică și asupra conștiinței creștine, pentru că și în conștiința creștină este foarte puternic acel curent care consideră că natura timpului nu se extinde asupra adîncimii vieții divine. Această considerație este legată direct de alta: natura mișcării, natura procesului se extind asupra vieții divine? Ceea ce spun eu e același lucru, numai că este examinat din altă latură. Cînd se spune că în viața divină nu există nici un fel de timp, cred că afirmația are un caracter exoteric, care nu exprimă ultima profunzime a gnosisului. Aceasta mai înseamnă și că, de asemenea, caracterul exoteric posedă teza – foarte răspîndită și, poate, predominantă în conștiința religioasă – că asupra vieții divine nu se extinde natura istoriei, deoarece istoria umană este indisolubil legată de timp și nu poate exista în afara timpului. Dacă pentru procesul nostru istoric se admite existența timpului degradat și rău, pentru profunzimea existenței, pentru viața divină se admite existența unui timp adevărat și bun, fără să fie contrapus veșniciei, ci reprezentînd un moment interior al eternității, o anume epocă a eternității. Timpul nostru, lumea noastră, întregul nostru proces universal – din momentul începutului pînă la cel final – reprezintă o epocă, o perioadă, un eon al vieții eternității, o perioadă sau o epocă înglobată în viața veșnică. De aceea, în acest proces universal nu există închistare în fața tuturor acelor forțe

profunde, divine și ascunse pentru noi, care pot năvăli din lumea eternității în acest proces universal. Există aici o adversitate profundă față de acea conștiință înveterată pentru care cercul realității noastre, al întregului nostru universal și al procesului ce pornește din el, este închis, conștiință care nu admite posibilitatea ca forțele active dintr-o altă lume să pătrundă în lumea noastră, la fel cum nu admite ca influența procesului nostru universal să se exercite în această altă lume, în altă realitate, în profunzimea ei. Cred că numai printr-o înțelegere dinamică, nu învechită, a naturii procesului universal se poate construi o adevărată metafizică a istoriei.

Dacă un asemenea gen de închidere există în conștiința religioasă, care vremelnic a considerat necesar să închidă această lume față de cealaltă, pe de altă parte, și în conștiința științifico-pozitivă, și în formele ei extreme, cum ar fi conștiința materialistă, s-a recunoscut închiderea acestui eon istoric al nostru, s-a negat existența unei alte lumi. Prin acest proces temporal, care se dezvăluie conștiinței noastre, se epuizează esența existenței. Nu există altă lume, cercul realității noastre este închis! Închiderea realității noastre duce la negarea existenței oricăror alte lumi. Deschiderea acestui cerc duce la admiterea existenței altor lumi. Pentru structurarea metafizicii istoriei este inevitabilă premisa fundamentală că „istoricul" introduce în veșnicie, că este grefat în eternitate. Istoria nu este aruncarea la suprafața procesului universal, nu este pierderea legăturii cu rădăcinile existenței. Ea este necesară pentru eternitatea însăși, ca dramă care se săvîrșește în eternitate. Istoria nu este altceva decît o profundă acțiune reciprocă între eternitate și timp, o neîntreruptă invazie a eternității în timp. Dacă creștinismul are un caracter de neobișnuit istoric, dacă a construit istoria, faptul se explică tocmai prin aceea că pentru conștiința creștină eternul apare în timp, poate fi personificat în timp. Creștinismul, în timpul nostru, în procesul nostru temporal, universal și istoric, indică faptul că veșnicia, adică realitatea divină, poate să se înglobeze în timp, poate să frîngă lanțul timpului, să intre în el și să fie forța predominantă a acestuia. Istoria nu se săvîrșește numai în timp și nu presupune numai timpul, fără de care nu poate exista,

ea este o luptă neîntreruptă a eternului cu temporalul. Este o luptă permanentă, o reacţie permanentă a eternului în timp, un efort continuu al principiilor eterne de a obţine biruinţa eternităţii, nu în sensul ieşirii din timp, al negării timpului, nu în sensul trecerii într-o stare fără legătură cu timpul, pentru că aşa ceva ar însemna negarea istoriei, ci în sensul biruinţei eternităţii pe chiar arena timpului, altfel spus, în chiar procesul istoric. Această luptă a eternităţii cu timpul este neîntreruptă şi tragica luptă a vieţii şi a morţii pe parcursul întregului proces istoric. Interacţiunea şi ciocnirea principiilor eterne şi temporale înseamnă, de fapt, confruntarea vieţii cu moartea, fiindcă o separare definitivă a timpului din eternitate, o victorie a temporalului asupra eternităţii, ar însemna victoria morţii asupra vieţii, plecarea definitivă din temporal în etern, ar însemna retragerea din procesul istoric. În realitate, există a treia cale şi un al treilea principiu la care se reduce esenţa luptei eternităţii vieţii cu timpul efemer: înglobarea eternului în temporar.

Pentru receptarea şi înţelegerea ei în toată plenitudinea, istoria presupune existenţa sfîrşitului, adică presupune finalul acestui eon universal, finalul acelei epoci universale a eternităţii, pe care noi o numim realitatea noastră universală, viaţa noastră universală. Aceasta înseamnă depăşirea pieritorului, a vremelnicului sau muritorului, prin principiul eternului biruitor în chiar realitatea lumească temporară; este biruinţa asupra a ceea ce Hegel numeşte infinitul rău. Infinitul rău înseamnă lipsa sfîrşitului în timp, înseamnă un proces infinit în timp, care nu cunoaşte biruinţa şi soluţionarea definitivă. O asemenea înţelegere a procesului infinit ar face procesul istoric fără sens, ar face imposibilă receptarea sa ca tragedie ce-şi are soluţie. Voi mai aborda acest aspect cînd voi vorbi despre progres şi despre relaţia dintre progres şi ideea de sfîrşit al istoriei. Deocamdată, trebuie să stabilim, ca o premisă a istoriei, că timpul istoriei, al realităţii noastre universale, în care se desfăşoară istoria, acest eon al destinului pămîntesc al omului, se află în eternitate şi numai pentru că istoria se află în eternitate. Timpul capătă însemnătatea ontologică. Sensul acestei istorii, ce se petrece în acest eon, este următorul: să intre într-o

plinătate a eternității; ieşind din starea sa de nedesăvîrşire, de imperfecțiune, acest eon să pătrundă într-o plenitudine a vieții veşnice. Această premisă a metafizicii istoriei, legată de raportul dintre timp şi eternitate, duce la o problemă mult mai apropiată de orice istorie concretă, fără de care nu e posibilă, care îi alcătuieşte fondul, la problema raportului între trecut, prezent şi viitor. Dacă realitatea istorică este legată inseparabil de timp, dacă ea este un proces în timp, proces temporal, şi presupune o valoare a timpului deosebită, ontologică, esențială pentru existență, atunci se pune problema corelație ce există între trecut şi viitor. Dacă realitatea istorică este indisolubil legată de timp, dacă ea este un proces în timp, se pune întrebarea: ce corelație există între trecut şi viitor? Timpul realității noastre universale, al eonului nostru, este un timp sfîşiat; un timp nefast, purtător de moarte, incluzînd în sine răul, divizat în trecut, prezent şi viitor. În această privință este genială concepția Sfîntului Augustin. Timpul nu numai că este sfîşiat în bucăți, dar fiecare bucată se ridică împotriva celeilalte. Viitorul se ridică împotriva trecutului, trecutul luptă împotriva principiului nimicitor al viitorului. Procesul istoric în timp este o luptă continuă, tragică şi chinuitoare, a acestor două secțiuni de timp sfîşiate: viitorul şi trecutul. Sfîşierea este atît de stranie şi de îngrozitoare, încît în cele din urmă transformă timpul într-un fel de spectru. Aceasta pentru că, într-adevăr, dacă analizăm cele trei segmente ale timpului, momentul trecutului, prezentului şi viitorului, ajungem la disperare: toate trei se dovedesc a fi spectrale, pentru că nu există trecut, nu există prezent şi nici viitor. Prezentul este doar o clipă care durează infinit de puțin, cînd trecutul deja nu mai este, iar viitorul încă nu este. Prezentul, luat în sine, reprezintă un oarecare punct abstract, lipsit de realitate. Trecutul este fantomatic, pentru că deja nu mai este. Viitorul este fantomatic, pentru că încă nu este. Firul timpului este rupt în trei bucăți, nu există un timp real. Această înghițire a unui segment de timp de către alt segment duce la o anume dispariție a oricărei realități şi a oricărei existențe în timp. În timp iese la iveală un principiu rău, dătător de moarte şi distrugător. Într-adevăr, moartea trecutului, pe care o poartă orice cli ă posterioară.

cufundarea lui în întunericul neființei, ce caracterizează orice săvîrșire în timp, înseamnă începutul morții. Viitorul este ucigașul oricărei clipe trecute; timpul rău este sfîșiat în trecut si viitor, în mijlocul căruia se află un punct oarecare imperceptibil. Viitorul devorează trecutul pentru ca apoi să se transforme în același trecut, care, la rîndul său, va fi înghițit de următorul viitor. Ruptura între trecut și viitor este boala fundamentală, principalul defect, principalul rău al timpului realității noastre universale. Dacă am admite numai existența timpului nostru rău și bolnav, în care trecutul și viitorul sînt sfîșiate, atunci n-am putea să nu identificăm și să recunoaștem existența unei realități istorice autentice, reale, care s-ar săvîrși într-un prezent integral, autentic și real, nesfîșiat și neucigător, realitate care nu s-ar împlini într-un timp ce aduce moarte, ci într-unul care aduce viața, purtător de viață, nu de moarte. Timpul realității noastre universale poartă viața numai într-un mod exterior și aparent. În realitate, el poartă moartea, deoarece, creînd viața, timpul scufundă trecutul în genunea neființei, fiindcă orice viitor trebuie să devină trecut, trebuie să cadă sub puterea torentului devorator al viitorului. Nu există acea realitate a viitorului adevărat, în care să intre preaplinul existenței, în care timpul adevărat să înfrîngă timpul nefast, în care ruptura să dispară și timpul integral să fie un veșnic prezent, un astăzi etern. Un timp al prezentului etern, în care totul se săvîrșește, în care nu există trecut și viitor, ci doar un prezent autentic ar fi timpul adevărat. Să examinăm mai de aproape natura timpului nostru rău și a istoriei care se săvîrșește în el. Se poate spune, cum se afirmă de obicei în diferitele filosofii ale istoriei și în diversele opinii asupra procesului istoric, că viitorul e real, că trecutul este mai puțin real decît viitorul, sau că trecutul este mai puțin real decît prezentul? Dacă admitem fie și o secundă că trecutul, ceea ce s-a depărtat, acele bucăți sfîșiate, care se retrag în eternitate, și-au pierdut realitatea, iar autentica realitate este doar prezentul și viitorul zilei de mîine, atunci trebuie să negăm definitiv realitatea „istoricului", pentru că aceasta nu este altceva decît realitatea trecutului. Toată realitatea istorică de care se ocupă istoria este realitatea acelei părți rupte de timp aparținînd

de trecut, în care orice „viitor" este dislocat în „trecut". Cum s-a petrecut această separare în trecut a întregii realităţi istorice, a tuturor marilor epoci istorice, a întregii vieţi a umanităţii, cu epocile ei impresionante? Este aceasta realitate sau irealitate? Ar fi suficient să spunem că trecutul a fost. Spunînd astfel, că a fost istoria poporului evreu, a vechiului Egipt, istoria Greciei şi a Romei, istoria creştinismului, a Evului Mediu, a Renaşterii, a Reformei, a Revoluţiei franceze, – acceptăm că tot ce a existat, tot ce a fost acceptat în istorie nu este esenţial real, dar aparţine realităţii autentice, care nu se poate compara cu realitatea acelui viitor ce încă nu a luat naştere, viitorul zilei de mîine, cel ce va fi peste un secol. Un asemenea punct de vedere este foarte răspîndit, dar, în final, duce la negarea realităţii istorice autentice, pentru că el conduce la o anumită perspectivă asupra realităţii istorice, asupra întregului proces de împlinire istorică, perspectivă din care totul se preface în nişte clipe repede schimbătoare şi, în cele din urmă, spectrale, devorate de clipele ulterioare şi rostogolite rapid în bezna nefiinţei de alte clipe la fel de muritoare. Metafizica istoriei trebuie să recunoască trăinicia istoricului, să recunoască faptul că realitatea istorică, acea realitate pe care noi o considerăm trecut, este o realitate autentică, dăinuitoare, care n-a murit, n-a dispărut, ci a intrat într-o realitate eternă. Ea este momentul lăuntric, perioada lăuntrică a acelei realităţi eterne pe care o atribuim trecutului. N-o receptăm nemijlocit, cum receptăm prezentul doar în virtutea faptului că trăim într-un timp degradat, bolnav, sfîşiat. Această realitate nu este altceva decît oglindirea sfîşierii existenţei noastre, incapabile să înglobeze integrităţi. Noi putem trăi în trecutul istoric, cum trăim în prezentul istoric şi cum nădăjduim să trăim în viitorul istoric. Există o viaţă integrală care reuneşte cele trei momente ale timpului – trecutul, prezentul şi viitorul, într-o unică şi integrală unitate. De aceea realitatea istorică, retrăgîndu-se în trecut, nu este realitate istorică inertă. Ea nu e mai puţin reală decît aceea ce se săvîrşeşte într-o clipă dată sau decît aceea ce se va săvîrşi în viitor şi pe care de asemeni n-o percepem, dar la care nădăjduim, pe care o aşteptăm. Trecutul rămîne, dăinuie şi depinde de

scindarea și limitarea existenței noastre umane, de faptul că noi nu trăim în acest trecut integral, că sîntem rupți de el, că sîntem închiși în clipa prezentului, între trecut și viitor, și receptăm trecutul ca pe ceva apus. El este realitatea eternă. Trecutul cu epocile sale istorice este realitate eternă, în care fiecare dintre noi, în adîncul experienței sale spirituale, își învinge dureroasa scindare a existenței sale. Fiecare poate fi inițiat în istorie în măsura în care există în acest eon al realității universale. Într-adevăr, conștiința religioasă nu se poate împăca deloc cu ideea că ceva din ceea ce este cu adevărat viu poate muri și dispărea. Creștinismul este cea mai mare religie în primul rînd pentru că este religia învierii, pentru că nu se împacă cu pieirea și dispariția, pentru că năzuiește spre învierea a tot ceea ce există cu adevărat.

În însăși realitatea noastră istorică, în viața însăși, în acest timp nefast, sfîșiat, cînd trecutul pare revolut, iar viitorul încă nenăscut, și noi sîntem închiși în clipa prezentului îndoielnic, ce temei, ce forță duce lupta cu acest caracter rău, ucigător al timpului, fără de care ar fi imposibilă legătura istoriei, integritatea istoriei, legătura timpului, în absența căreia scindarea în trecut, viitor și prezent ar deveni atît de ireversibilă și definitivă, încît starea lumii ar aminti de starea acelui smintit care și-a pierdut definitiv memoria, deoarece, cu adevărat, pierderea memoriei este primul și principalul simptom al ieșirii din minți? Memoria este principiul care duce o luptă permanentă cu principiul ucigător al timpului. Memoria înseamnă lupta cu puterea ucigătoare a timpului în numele veșniciei. Ea este principala formă de receptare a realității trecutului în timpul nostru nefast. În timpul nostru nefast, sfîșiat, trecutul dăinuiește numai prin memorie. Memoria istorică este manifestarea superioară a spiritului eternității în realitatea noastră temporară. Ea susține legătura istorică a timpurilor. Memoria este baza istoriei. Fără memorie, istoria nici n-ar fi, pentru că, chiar dacă istoria s-ar săvîrși în acest trecut sfîșiat, viitorul și trecutul ar fi despărțite de o prăpastie atît de lipsită de speranță, încît perceperea istoriei ar deveni imposibilă. Întreaga cunoaștere istorică nu este altceva decît rememorare, decît o formă de triumf a memoriei asupra

spiritului pieritorului. Prin intermediul memoriei restabilim trecutul depărtat de noi, care moare şi dispare parcă într-un hău întunecat. De aceea memoria este temeiul ontologic etern, care creează baza „istoricului". Memoria păstrează temeiul paternal, legătura noastră cu părinţii, pentru că aceasta este legătura prezentului şi viitorului cu trecutul. Uitarea definitivă a părinţilor ar însemna uitarea definitivă a trecutului. Ar însemna acea ieşire din minţi, cînd omenirea s-ar afla în crîmpeie de timp, în clipe sfîşiate, în timpuri fără legătură între ele. De aceea sentimentul futurist al vieţii, clădit pe cultul viitorului şi al fiecărei clipe, ar însemna o adevărată ieşire din minţi a umanităţii. În cazul unei asemenea sensibilităţi futuriste a lumii, legătura existenţei ar fi ruptă definitiv, adică ar fi pierdută orice legătură a timpurilor în memorie, ar fi subminată orice posibilitate de percepţie a acestei legături. Procesul istoric are o natură duală pentru că el, pe de o parte, păstrează, iar pe de alta, distruge. Pe de o parte, procesul istoric este legătura trecutului cu viitorul, pe de altă parte, este ruperea de trecut; el are o natură conservatoare şi revoluţionară. Numai acţiunea reciprocă a acestor principii creează istoria. Acţiunea doar a unuia singur din aceste principii ar face să apară o adevărată ruptură a timpurilor. Într-adevăr, săvîrşirea istorică nu se bazează numai pe păstrarea legăturii prezentului, viitorului şi trecutului, ci şi pe continuarea trecutului în viitor astfel încît să nu fim privaţi de marile bogăţii ale trecutului, dar nici să fim lipsiţi de posibilitatea de a ne îmbogăţi şi prin viitorul creat. De aceea cumulul celor două principii este absolut necesar pentru procesul istoriei. În esenţa ei, istoria este o astfel de legătură, istoria este o săvîrşire coerentă. Peste timpul bolnav şi nefast, care devoră, distruge şi preface viaţa noastră într-un cimitir, unde, pe osemintele părinţilor, se ridică noua viaţă a fiilor ce şi-au uitat părinţii, acţionează un timp adevărat, nefragmentat, un timp care menţine legătura, un timp în care nu există ruptura între trecut, prezent şi viitor, un timp numenal, nu fenomenal. De aceea nu este nimic, mai important pentru conştiinţa istorică veridică, decît stabilirea unei atitudini adecvate faţă de trecut şi viitor. Cultul exclusiv al viitorului şi întoarcerea spatelui către

trecut, elemente proprii diferitelor teorii ale progresului, subordonează viaţa principiului scizional, purtător de moarte, care distruge legăturile, care curmă integritatea realităţii într-un timp unic. Înrobirea faţă de timp, faţă de puterea purtătoare a morţii, împiedică înţelegerea destinului uman, ca destin celest. În timpul nefast se petrece o ruptură între metafizic şi istoric, în timp ce apariţia metafizică a istoriei trebuie să stabilească o legătură între unul şi altul. Ruptura între etern şi temporar este cea mai mare rătăcire a conştiinţei, este un obstacol în apariţia unei adevărate filosofii a istoriei.

Acum voi trece la ultima premisă fundamentală a metafizicii istoriei, pentru că, la urma urmei, tot ceea ce am afirmat despre istoria celestă priveste premisele religioase ale istoriei. Această premisă religioasă fundamentală a istoriei, fără de care istoria nici nu poate fi înţeleasă, este recunoaşterea principiului libertăţii răului, care stă la baza istoriei, pentru că principiul libertăţii adevărate înseamnă în acelaşi timp şi recunoaşterea principiului libertăţii răului. Fără această libertate, procesul istoric nu poate fi cunoscut. Fără aceasta, procesul istoric poate fi cunoscut în timp, în sensul instituirii unei legităţi sau a alteia, dar astfel nu se ajunge la cunoaşterea metafizicii istoriei, nu se ajunge la ultima profunzime a istoriei. Vechile mituri şi legende coboară şi mai în adînc şi oferă mai mult în privinţa pătrunderii în esenţa lăuntrică a istoriei. Ele spun că principiul libertăţii răului a fost inculcat la baza procesului istoric universal. Într-adevăr, dacă recunoaştem drept temă fundamentală a metafizicii istoriei destinul omului, pot fi susţinute două puncte de vedere principale în această privinţă: unul dintre ele, predominant în secolul XIX, părea că-l va înlătura definitiv pe celălalt. Este punctul de vedere evoluţionist, după care omul apare şi evoluează în procesul istoric universal, fiind produsul vieţii universale. Omul este un copil al lumii, un produs al proceselor de dezvoltare din stările inferioare; din starea de animal şi semianimal, pe calea evoluţiei şi perfecţionării, omul devine om, se înalţă la o stare mereu superioară. Acesta este un punct de vedere. Celălalt, socotit înlăturat de către conştiinţa ştiinţifică a secolelor XIX şi XX, consideră că procesele

evoluţioniste din destinul omului, secundare şi parţiale, sînt precedate de unele acte descrescătoare, de cădere în păcat, de rupere a omului de izvorul vieţii divine, de adevărul superior. Acest punct de vedere stă la baza legendelor şi miturilor despre căderea iniţială în păcat. stă la baza Bibliei şi a conştiinţei creştine, şi la a numeroase alte forme de conştiinţă religioasă. Conştiinţa religioasă e mai înclinată să admită că a existat un proces de desprindere a omului de izvoarele vieţii, după care destinul său se săvîrşeşte în viaţa universală, în timp ce punctul de vedere ştiinţific exclude identificarea destinului omului cu destinul universal şi nu admite un trecut preuniversal al omului, care să-i fi determinat de mai înainte destinul. În realitate, punctul de vedere pur evoluţionist, susţinut cu consecvenţă, neagă existenţa destinului uman ca temă a metafizicii istoriei. Să admitem că există un proces de evoluţie în care omul se înalţă de la starea de jos la starea de omenesc, iar în starea de omenesc se desăvîrşeşte continuu şi în linie dreaptă, în care omul este definit de forţele universale, este un copil al lumii. Aceasta nu înseamnă că recunoaştem destinul omului ca temă a metafizicii istoriei. Ca să recunoaştem că există un destin al omului în istoria universală, trebuie să recunoaştem preuniversalitatea omului, trebuie să recunoaştem că destinul omului începe şi se determină înainte de apariţia acelei realităţi universale în care se săvîrşesc toate procesele de evoluţie şi de dezvoltare prin care teoria evoluţionistă vrea să explice apariţia omului şi evoluţia sa ulterioară. Acest fapt este, în esenţă, o negare a destinului omului. Destinul omului presupune existenţa unei naturi umane primordiale, creată de natura divină superioară şi care îşi suportă destinul tragic în lume. Se admite că acţionează anumite puteri preuniversale, care îl determină pe om, din care omul îşi trage resursele lăuntrice pentru realizarea destinului său. Altfel nu se poate vorbi de destin în adevăratul sens al cuvîntului. Există un destin al omului numai în cazul în care omul este copilul lui Dumnezeu, nu al lumii. Cred că tocmai aceasta este adevărata premisă religios-metafizică pentru metafizica istoriei: omul este copilul lui Dumnezeu, el îndură un destin tragic în lumea în care

există un proces de cădere şi unul de dezvoltare. La baza acestui destin, în chiar matca sa, stă libertatea primordială care i-a fost hărăzită copilului lui Dumnezeu şi care a constituit reflectarea adevărată a Creatorului. Această libertate, dăruită omului, ca prunc al lui Dumnezeu, a fost izvorul tragismului destinului său, al tragismului istoriei, cu toate conflictele şi grozăviile sale, deoarece libertatea, în esenţa sa, presupune nu numai libertatea binelui, ci şi a răului. Dacă ar exista numai libertatea binelui şi libertatea lui Dumnezeu ca predeterminare în destinul omului, n-ar mai exista procesul universal. Procesul universal şi procesul istoric există pentru că la bază este aşezată libertatea binelui şi a răului, libertatea căderii din matca vieţii divine superioare, libertatea întoarcerii şi revenirii la ea. Această libertate a răului este adevărata bază a istoriei. Tradiţia antică privind căderea în păcat a omului, a lui Adam şi a Evei, care relatează sub forma unei scurte istorisiri cele săvîrşite în istoria existenţei înainte de apariţia procesului universal, este o povestire despre începutul istoriei, care se află la hotarul ce separă timpul nostru de eternitate. Această acţiune primară, transmisă de vechiul mit, de tradiţia antică, nu s-a săvîrşit în limitele timpului nostru, ci în eternitate, şi a început în eternitate. Ea a generat degradarea timpului nostru, acel rău al timpului nostru care constă în fragmentarea unui unic timp integral în trecut, prezent şi viitor. Meritul superior al omului şi libertatea sa superioară înseamnă conştiinta originii sale preuniversale şi superioare, a începutului destinului său care, după aceea, va cădea sub acţiunea totalităţii forţelor universale, studiate de ştiinţă cu ajutorul teoriei evoluţioniste. Ceea ce nu înseamnă că întreaga concepţie evoluţionistă este falsă şi eronată; ci doar că ea are alt sens lăuntric. În teoria evoluţionistă se spun foarte multe lucruri valabile despre procesul genezei omului şi despre destinul său în lume. Dar istoria evoluţionistă tratează doar procesele secundare, nu pe cele primare, şi nu spune nimic despre temeiurile profunde care preced apariţia realităţii noastre universale, despre procesele la care se referă tradiţiile religioase şi care sînt accesibile numai cunoaşterii metafizice. Într-adevăr, aici nu are loc o confruntare a acestor două

puncte de vedere, ci o lămurire a unuia prin celălalt. Influenţa mediului asupra omului, studiată de teoria ştiinţifică evoluţionistă, are loc, dar se manifestă doar în destinul lui secundar, în cercul lumesc pe care îl explicăm prin cîteva evenimente petrecute înainte de apariţia realităţii noastre universale, într-o realitate mult mai profundă, preuniversală. Numai atunci istoria umană poate fi înţeleasă ca încercare liberă a forţelor spirituale omeneşti şi ca răscumpărare a răului iniţial al căderii, săvîrşit în virtutea libertăţii proprii omului. Marele sens al acestei libertăţi, care determină destinul omului realităţii noastre universale şi temporale, se răsfrînge şi asupra destinului omului în limitele istoriei. El ne spune că în limitele istoriei universale orice constrîngere şi înfăptuire neliberă a voinţei superioare a lui Dumnezeu şi a adevărului superior al lui Dumnezeu nu-i trebuie lui Dumnezeu, că Dumnezeu trebuie să respingă şi desăvîrşirea omului ca rezultat al proceselor de necesitate şi al coerciţiei. Nelibertatea este de nedorit pentru Dumnezeu. Într-adevăr, am putea spune cuvintele prin care Marele Inchizitor îi face reproşuri lui Hristos, însă le-am putea rosti nu ca pe un reproş, ci ca pe o expresie a elogiului, ca pe un măreţ adevăr religios privind esenţa existenţei umane. Marele Inchizitor spune: „Tu ai dorit iubirea liberă a omului, pentru ca el să meargă liber după Tine, fermecat şi captivat de Tine". În esenţa sa, libertatea este un principiu tragic, principiul dedublării, al scindării tragice, inculcat în libertatea primordială, iar fără libertate un astfel de destin tragic este de neînţeles. Imaginabil este doar procesul dezvoltării sau procesul scindării, nu însă şi destinul în adevăratul sens al cuvîntului. Destinul, şi în asta constă grandioasa revelaţie a lumii creştine, care o diferenţiază de lumea antică, se sprijină pe libertate, în vreme ce lumea antică nu a înţeles libertatea. Se vede acest lucru în destinul tragediei antice care s-a întemeiat pe fatum. Sentimentul libertăţii în lumea veche păgînă era pierdut, exista doar un vag presentiment al acestuia. În lumea creştină, totul se schimbă radical. Destinul omului se racordează la libertatea primordială, de aceea se poate spune că doar conştiinţa creştină a ajuns la ideea unui Plan divin, idee prezentă în prima filosofie a istoriei,

aceea a Sfîntului Augustin. Planul divin nu înseamnă necesitate, constrîngere, ci o îmbinare antinomică a voinței lui Dumnezeu cu libertatea umană.

Cum începe destinul istoric al omului pe pămînt din punctul de vedere al tradiției antice despre libertatea primordială a omului și, prin urmare, despre căderea inițială? În realitatea noastră universală, în timpul nostru, destinul istoric al omului începe cu afundarea omului în străfundurile naturii, adică, după terminologia teosofică, cu involuția. Căderea în natură a fost o necesitate, un rezultat al căderii libere din matca divină superioară a vieții, după care libertatea însăși s-a pierdut și s-a transformat în necesitate și încătușare lăuntrică. O dată cu răul primar, începe destinul natural al omului, cel studiat de biologie, antropologie și sociologie. Acest destin uman afundat în natură, nu este al copilului lui Dumnezeu, al spiritului liber, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ci este destinul ființei naturale, al copilului lumii. Omul a fost și, de-a lungul întregii istorii, rămîne o ființă duală, implicată în două lumi. Pe de o parte, participă la lumea superioară a lui Dumnezeu, lume liberă pe care o răsfrînge în sine, pe de altă parte, participă la lumea naturală în care este căzut, al cărei destin îl împărtășește și care acționează asupra lui pe multiple căi, care-l leagă de mîini și de picioare în așa fel încît conștiința sa se întunecă, își uită originea superioară, coparticiparea la realitatea spirituală superioară. Această depedență de natură, de cufundarea în necesitatea naturală, căderea din realitatea superioară a lui Dumnezeu de la care omul și-a primit libertatea, afundarea într-o altă realitate naturală, de la care primește imaginea necesității și care își pune pe el pecetea legii sale – deci toate acestea, pe primele trepte ale istoriei umane se oglindesc în procesul mitologic, în acel proces al conștiinței care este dat în mitologia primitivă. Schelling dezvoltă genial o concepție despre mitologie ca repetare în spiritul uman și în conștiință a proceselor naturii. Istoria procesului firesc al naturii, a cosmogoniei naturii, se reflectă și se repetă în primele stadii ale conștiinței umane sub forma mitologiei. De aceea conștiința mitologică este plină de mituri cosmice. În ele se dezvăluie omul ca ființă naturală, legată de

duhurile naturii, se descoperă legătura sa cu acel proces primar de creare a universului, care este situat mai în adîncime decît solidificarea materiei începînd de la care conştiinţa ştiinţifică studiază procesul evoluţiei lumii. Încă înainte de solidificarea materiei s-au petrecut procese naturale profunde, în care a fost implementat destinul omului căzut din matca superioară a vieţii spirituale, procese în care acest destin este strîns împletit. De aceea, se poate spune că istoria iniţială a omului, perioada sa preistorică, este un proces religios mitologic. Mitologia este izvorul primordial al istoriei omului. Este prima pagină a povestirii despre destinul uman pămîntesc ulterior destinului său ceresc, după prologul săvîrşit în istoria celestă. După prologul care povesteşte despre relaţia lăuntrică dintre Dumnezeu şi om, despre libertatea omului si despre cădere, începe următorul act, care se săvîrşeşte deja în lumea naturală sub forma procesului mitologic. Acest proces mitologic este al doilea act în eternitate şi primul în istoria omului pe pămînt. În adîncul cel mai profund al timpului, în acel adînc în care se săvîrşeşte destinul primar al omului, prima sa cădere la limita care separă net timpul realităţii noastre de eternitate, în acea profunzime a stadiului primordial al timpul nostru istoric, se percep momente implicate încă în eternitate şi abia mai tîrziu, deja într-un alt timp, are loc solidificarea, închiderea eonului nostru universal, care începe să se contrapună eternităţii. Ceea ce numim eternitate celestă se depărtează în genunea transcedentală care se dovedeşte a fi confiscată din această lume. Însă în miturile religioase primare, în tradiţiile omenirii, toate aceste limite între eternitate şi timp nu sînt ferm trasate. Aceasta este una din cele mai mari taine, care îngreunează înţelegerea vechii vieţi religioase. Conştiinţa noastră s-a deprins atît de mult cu realitatea noastră universală, cu caracterul închis şi limitele ei care separă realitatea pămîntească de eternitate şi de celălalt timp adevărat, încît ne este foarte greu să spargem această crustă, această împietrire a conştiinţei noastre şi să răzbatem la acea conştiinţă primară din zorii destinului uman, cînd încă nu existau asemenea hotare. În Biblie, în primele tradiţii religioase nu există o asemenea limită. De aceea este atît de greu de înţeles

această împletire de istorie pămîntească şi cerească, de timp şi veşnicie. Totul parcă se petrece pe planeta noastră, în acest timp al nostru, în realitatea noastră lumească şi, totodată, se petrece în alt timp, în altă lume, înainte de apariţia eonului nostru universal. De aceea primele informaţii istorice din Biblie, anterioare apariţiei ştiinţei istorice, au fost considerate ca parte componentă a cunoaşterii ştiinţifice din domeniul istoriei, geografiei, geologiei, antropologiei. Ele au fost puse ulterior la îndoială de dezvoltarea conştiinţei filosofice şi ştiinţifice, ştiinţa naivă a Bibliei pierzîndu-şi orice valoare. Dar aceasta nu înseamnă nicidecum că adevărul religios cuprins în tradiţiile biblice poate fi clătinat cîtuşi de puţin de această critică ştiinţifico-filosofică. Adevărul religios al tuturor legendelor şi miturilor nu constă deloc în faptul că acestea oferă cunoştinţe de istorie şi ştiinţe naturale care ar putea concura cu istoria, geologia, biologia contemporană etc., ci în faptul că ele dezvăluie simbolic anumite procese profunde, care au avut loc dincolo de marginile ce separă timpul eonului nostru de cealaltă realitate eternă. Critica ştiinţifico-filosofică nu-şi poate extinde domeniul asupra acestui gen de revelaţie. Întrucît conştiinţa religioasă a încercat să se dea drept ştiinţă obligatorie, a ajuns să fie într-o relaţie de ostilitate faţă de ştiinţă şi, în acest fel, a lăsat fără apărare adevărul religios. Însă pentru conştiinţa filosofico-religioasă este clar că aceste domenii pot fi delimitate. Sensul religios ascuns în vechile tradiţii şi mituri nu se prezintă ca ştiinţă sau cunoaştere obiectivă şi nu poate concura cu acestea, ci reprezintă dezvăluirea unor adevăruri cu mult mai adînci, extinse asupra unor sfere de cu totul altă natură. Marele adevăr al Bibliei, în care este dat punctul de întretăiere, întîlnirea istoriei celeste cu istoria pămîntească, temeiul ceresc al destinului omului şi temeiul destinului său pămîntesc, trebuie să fie interpretat filosofic şi religios în lumina Noului Testament, nu a Vechiului Testament. Trebuie spus că în chiar interiorul creştinismului a dominat intepretarea veterotestamentară a Bibliei. Toată cosmologia şi antropologia biblică este interpretată în limitele acelei conştiinţe proprii omului veterotestamentar. Concepţia creştină despre originea omului poartă, în forma sa predominantă,

pecetea limitării omului veterotestamentar. Aceste limite, în care adevărul divin se relevă omului Vechiului Testament, şi-au pus amprenta şi asupra Bibliei, revelaţia ei s-a răsfrînt în mărginirea umană şi, pe treptele mai înalte ale conştiinţei spirituale, a fost transmisă în limitele acestei mărginiri. Aplicarea conştiinţei bisericesc-religioase la adevărurile biblice parcă acceptă limitele revelaţiei din natura străveche a omului, din destinul poporului evreu şi din destinul popoarelor cu care poporul evreu a fost strîns legat. Această situaţie îşi pune amprenta şi asupra conştiinţei devenită deja a Noului Testament, limitîndu-o întrucîtva. Antropologia şi cosmologia creştină, concepţia creştină despre originea omului poartă – în forma lor predominantă – pecetea mărginirii în care se afla omul Vechiului Testament. Ea îşi pune amprenta asupra dogmaticii creştine şi asupra metafizicii creştine a istoriei, pentru că are legătură cu concepţiile antropologice şi cosmologice în limitele biblice. Conştiinţa biblică veterotestamentară obstaculează crearea unei metafizici adevărate a istoriei, pentru că metafizica istoriei, în premisele sale fundamentale, trebuie să năruie acele granițe ale conştiinţei veterotestamentare încă nedepăşite cu totul în creştinism. Metafizica omului în conştiinţa vechiului Adam, dezvăluită în vechile revelaţii ale omenirii, continuă să pună limite şi în perioada istoriei umane aflate sub semnul Noului Testament. Acest fapt influenţează structurarea unei metafizici a istoriei. Este necesară reelaborarea şi punerea în practică a istoriei lăuntrice a omului, în lumina Noului Testament, în lumina noului Adam, a omului cel nou, pentru care nu mai există acea povară sub care se afla omul veterotestamentar, povara necesităţii naturale şi povara mîniei lui Dumnezeu. Aceste poveri au făcut imposibilă întîlnirea cu Dumnezeu faţă în faţă. Se spune că dacă omul ar vedea faţa lui Dumnezeu, s-ar preface în scrum. Acest simţămînt veterotestamentar al lui Dumnezeu, acest simţămînt al naturii, această spaimă veterotestamentară de mînia lui Dumnezeu, simţămînt pe care omul l-a avut după căderea în sfera de jos a vieţii naturale, depăşirea acestui simţămînt prin revelaţia noului Adam, care-l face pe Dumnezeu infinit apropiat faţă de om, şi sentimentul libertăţii în conştiinţa nou-testamentară faţă

de duhurile naturii, de demonii acesteia, care-l chinuiau pe om în lumea antică – toate acestea, deci, constituie baza destinului omului în toată istoria sa creştină. Întreaga istorie creştină a omenirii se deosebeşte de istoria lumii păgîne şi a lumii biblice tocmai prin faptul că în ea s-a petrecut o deplasare spirituală lăuntrică. Omul a început să se elibereze în interiorul său, pe de o parte, de puterea demonilor naturii, prin taina răscumpărării, pe de alta, de sentimentul oprimării evreului de către Dumnezeu, cel care l-a simţit pe Dumnezeu departe de el, ca o forţă înfricoşatoare şi mînioasă, întîlnirea nemijlocită cu El fiind de temut. În lumina acestei noi revelaţii şi a acestei noi naturi umane poate fi înţeleasă nu numai întreaga istorie creştină nouă, dar şi istoria veche şi cea biblică. Pînă acum, în conştiinţa creştină, acest proces a fost evidenţiat insuficient. Trebuie spus că revelarea nou-testamentară a adevărului biblic a fost mai degrabă meritul unor mari mistici, ca, de pildă, Jakob Böhme în al său „Misterium magnum", iar nu al filosofiei creştine predominante. Pentru filosofia istoriei, tema este piatra unghiulară. Din punct de vedere al acestei noi naturi umane, care se revelă din timpul creştinismului, în filosofia istoriei este fundamental faptul că întreg procesul universal se aşază sub semnul noului Adam – Hristos. Începe o eră absolut nouă în înţelegerea esenţei şi sensului istoriei. Cu aceasta se încheie ceea ce înţeleg eu prin sintagma „istoria celestă a omului" şi începe trecerea la istoria sa pămîntească, la destinul său pămîntesc. De aceea filosofia destinului pămîntesc al omenirii poate să înceapă cu filosofia istoriei evreieşti, cu filosofia destinului poporului evreu. Aici trebuie căutate axele istoriei universale. Tema, dată în destinul poporului evreu, se soluţionează pe parcursul întregii istorii universale.

## CAPITOLUL V

# Destinul evreimii

Evreii au avut un rol cu totul excepţional în naşterea conştiinţei istoriei, a sentimentului intens al destinului istoric. Prin ei a pătruns în viaţa universală a omenirii temeiul „istoricului". Vreau să abordez îndeaproape destinul istoric al evreimii şi însemnătatea sa în istoria mondială, ca unul din principiile universale, care acţionează neîntrerupt pînă astăzi, avînd o misiune specifică. Evreii au un rol central în istorie. Poporul evreu este în primul rînd un popor al istoriei, iar în destinul său istoric se simte nemărturisirea destinelor dumnezeieşti. Destinul istoric al acestui popor nu poate fi explicat materialist, în general nu poate fi explicat din punct de vedere pozitivist-istoric, pentru că în el se manifestă cu limpezime „metafizicul" şi tocmai aici, în destinul poporului evreu, dispare acel hotar între metafizic şi istoric despre care am spus că reprezintă un obstacol pentru înţelegerea sensului lăuntric al istoriei. Îmi amintesc că în tinereţe, cînd mă atrăgea înţelegerea materialistă a istoriei, cînd mă străduiam s-o verific prin raportare la destinele popoarelor, mi se părea că obstacolul cel mai mare în acest sens este destinul istoric al poporului evreu, că din punct de vedere materialist acest destin este absolut inexplicabil. Trebuie spus că din orice punct de vedere materialist şi pozitivist-istoric, poporul evreu ar fi trebuit de mult să înceteze să mai existe. Existenţa lui este un fenomen ciudat, tainic şi miraculos, care arată că de soarta acestui popor sînt legate predeterminări speciale. Un astfel de destin nu se explică cu ajutorul acelor procese de adaptare prin care se încearcă să se explice din punct de vedere materialist destinele popoarelor. Supravieţuirea poporului evreu în istorie, rezistenţa lui la exterminare,

continuitatea existenței sale ca unul din cele mai vechi popoare ale lumii, în condiții absolut excepționale, acel rol fatal jucat de el în istorie, toate acestea dovedesc fundamentele deosebite, mistice, ale destinului său istoric. Istoria evreilor nu este numai un fenomen, ci și un numen în acel sens special pe care l-am indicat deja vorbind despre opoziția fenomenului și numenului în istorie. Am spus deja că în istoric nu apar numai fenomene exterioare, dar se poate dezvălui și numenul însuși, esența însăși a existenței. În aceasta constă particularitatea destinului poporului evreu, caracterul inexplicabil al sorții sale în era precreștină, dar și în cea creștină. Rolul universal-istoric al evreimii nu poate fi subminat de critica științifică a istoriei biblice, a cărei taină rămîne intangibilă. Implicarea absolut specială a evreilor în „istoric" și intensitatea excepțională a trăirii adusă de ei în istorie nu pot fi negate de această critică. În jurul destinului lor se manifestă un deosebit dramatism al istoriei. În spiritul arian pur nu există o asemenea tensiune. La arieni, se manifestă un caracter oarecum anost. Oricît de important este spiritul Greciei, spiritul Indiei, poate chiar superior celui al poporului evreu, rămîne neîndoios caracterul neistoric al acestui spirit și al zestrei sale culturale. Destinul istoriei, dramatismul ei, intensitatea acțiunii și a mișcării istorice nu rezultă direct dintr-un asemenea spirit. India rămîne prototipul unei foarte vechi culturi, în esența sa neistorică, încremenită în adîncul contemplărilor sale spirituale lăuntrice, dar fără să pătrundă în acțiunea nemijlocită, dramatică, a istoriei universale. Același lucru, dar în alt sens, se poate spune și despre Grecia. În Grecia, s-a petrecut o revelație a spiritului arian în mari contemplații artistice și filosofice, nedepășite de vreo altă cultură a lumii, însă avem de-a face cu un cosmos static, închis, în care nu există acțiune istorică intensă. În construirea „istoricului", Grecia a dat foarte puțin. De ce acest lucru? „Istoricul" are o bază religioasă. Aceasta este premisa fundamentală: baza istoricului se află într-o formă sau alta a conștiinței religioase. În natura religioasă a poporului evreu și a spiritului evreiesc își are baza acel principiu care a trebuit să determine caracterul său istoric tensionat, destinul său istoric intens. Mai presus de orice,

dacă vom face o comparaţie între religia ebraică şi alte religii precreştine, religii păgîne, vom putea spune cum s-a arătat de numeroase ori că istoria evreiască este revelaţia lui Dumnezeu în destinul istoric al popoarelor, în timp ce religiile păgîne au fost revelaţia lui Dumnezeu în natură. Această diferenţiere a bazei religioase a religiilor ariene păgîne faţă de religia ebraică determină caracterul istoric al poporului evreu. Religia ebraică este pătrunsă de ideea centrală mesianică. Israel aştepta ziua judecăţii, ieşirea din acel destin istoric demn de milă pe care poporul l-a îndurat, şi aştepta să treacă într-o nouă epocă universală, care să rezolve totul. Ideea mesianică determină dramatismul istoric al acestui popor. Raportarea la un viitor Mesia, aşteptarea plină de ardoare a Acestuia, dau naştere la acea dualitate a conştiinţei religioase a poporului evreu care formează punctul nodal al destinului său şi al destinului istoric al umanităţii. Această dualitate a conştiinţei mesianice se referă la mişcarea istorică şi la soluţionarea istorică. Spiritul evreiesc, care reprezintă un tip special, deosebit de toate celelalte tipuri rasiale, păstrează în secolele XIX şi XX trăsăturile sale de bază generate de duhul vechiului Israel. Şi în evreimea contemporană se poate recunoaşte destinul aceluiaşi popor, însă în momente infinit de diferite ale vieţii şi destinului istoric. Spiritul evreiesc din secolele XIX şi XX are afinitate cu vechiul duh evreiesc. În acesta există o altă formă de mesianism, deformată şi denaturată, există aşteptarea unui alt Mesia, după ce adevăratul Mesia a fost respins de evrei, există aceeaşi raportare la viitor, aceeaşi cerere insistentă şi perseverentă ca viitorul să aducă cu sine un principiu care să isprăvească totul, o dreptate şi un adevăr pe pămînt, care să rezolve toate problemele. În numele acestui viitor poporul evreu este gata să declare război tuturor tradiţiilor sacre istorice, oricărei moşteniri istorice. În esenţa firii sale, poporul evreu este istoric, activ, volitiv. Îi este străină acea contemplativitate deosebită, proprie vîrfurilor vieţii spirituale ale popoarelor ariene alese. Karl Marx, care a fost un evreu foarte tipic, într-un tîrziu ceas al istoriei, încearcă să găsească soluţia aceleiaşi vechi teme biblice: cîştigă-ţi pîinea cu sudoarea frunţii tale. Aceeaşi revendicare

evreiască a fericirii pămîntene se manifestă în socialismul lui Karl Marx într-o formă nouă și într-o altă situație istorică. Concepția lui Marx o rupe la modul exterior cu tradițiile religioase ale evreilor și se ridică împotriva oricărui lucru sacru. Însă Karl Marx transferă ideea mesianică, idee care se referea la poporul evreu ca popor ales al lui Dumnezeu, asupra unei clase, asupra proletariatului. La fel cum poporul ales era Israelul, acum noul Israel devine clasa muncitoare, popor ales al lui Dumnezeu, chemat să elibereze și să salveze lumea. Toate trăsăturile mesianice sînt translate asupra acestei clase, la fel cum au fost translate cîndva asupra poporului evreu. Același dramatism, aceeași pasiune și nerăbdare, care mai înainte erau legate de poporul lui Dumnezeu – Israel. Poporul evreu a fost întotdeauna poporul lui Dumnezeu, poporul unui destin istoric tragic. Înainte ca Dumnezeul poporului evreu să fie conștientizat ca unic Dumnezeu, Creator al universului, Stăpîn, El a fost Dumnezeul unui întreg popor. Această conexiune a ideii monoteiste, a ideii de unic Dumnezeu, cu destinul național al poporului ales a provocat caracterul deosebit și specificitatea destinului religios al poporului evreu. Întîlnim aici o altă latură a conștiinței religioase a evreilor, foarte diferită față de conștiința religioasă a arienilor, conștiință care a determinat istoria deosebită a poporului evreu. Conștiința religioasă la poporul evreu a fost transcendentă; ea presupune o distanță uriașă, de la care Dumnezeu nu poate fi privit în față fără primejdia de a pieri. Semitul privea de jos către înălțimea infinită a lui Dumnezeu. Caracterul depărtat și înfricoșător al lui Dumnezeu, conștiința transcendentă a lui Dumnezeu în afara omului și deasupra lui au favorizat apariția dramatismului istoric. Acest fapt provoacă o mișcare intensă, o relație dramatică între om, popor și Dumnezeul transcendental, o întîlnire a poporului cu Dumnezeu prin intermediul istoriei. Conștiința dumnezeirii tipic ariene, care atinge un înalt grad de puritate în conștiința hindușilor și în religia veche indiană, este o conștiință imanentă, sentimentul unui Dumnezeu aflat în adîncul profund al omului însuși. Însă o asemenea conștiință nu e deosebit de favorabilă pentru mișcarea istorică. Ea produce o formă de contemplativitate

şi de cufundare în interior, care este opusă vieţii religioase, ce creează mişcarea istorică în afară. Întregul fundament al conştiinţei religioase a poporului evreu a fost prielnic pentru mişcarea istorică. Astfel este ideea concretă a lui Dumnezeu la evrei ca Dumnezeu personal, care are o relaţie personală cu omul. Aceasta este baza istoriei poporului. Istoricitatea unei asemenea relaţii între om şi Dumnezeu, între popor şi Dumnezeu rezultă din dramatismul exterior al situaţiei. Poporul evreu a avut ca prim simţămînt al vieţii visul pătimaş al dreptăţii destinului pămîntesc. Cred că această caracteristică specifică a poporului evreu, care revendică înfăptuirea dreptăţii în destinul omenesc şi şantajează viitorul, predetermină întreaga complexitate a acestui destin istoric. Grecii, arienii tipici, n-au avut niciodată un asemenea vis al dreptăţii, atît de străină de spiritul elen. Cînd ea a existat totuşi în spiritul grec, a fost doar o idee colaterală. Faptul e strîns legat de ideea raportului faţă de individualitate şi de relaţia faţă de problema privind nemurirea sufletului. Grecii au făcut mult în privinţa elaborării ideii unui *psiche* nemuritor, a nemuririi sufletului. A fost visul ales al poporului grec, culmea vieţii sale spirituale. Prin orfism, prin Platon, prin mistica greacă a ajuns Grecia la această idee. Grecia a elaborat noţiunea de *psiche*, în timp ce poporului evreu, pentru care centrul de greutate nu se afla atît în destinul individual al omului, cît în destinul poporului, noţiunea de *psiche* îi era străină. În conştiinţa religioasă a evreilor, frapează lipsa ideii de nemurire a sufletului, pînă aproape de cea din urmă perioadă a istoriei poporului evreu înainte de apariţia creştinismului. Evreii au ajuns foarte tîrziu la ideea nemuririi individuale. În concepţia ebraică a raportului dintre Dumnezeu şi om, este nemuritor doar Dumnezeu. Nemurirea omului părea o exagerare a valorii sale. Pentru conştiinţa ebraică, doar poporul e nemuritor. Renan, un scriitor strălucit, dar lipsit de profunzime, tern din punct de vedere religios, dar nu lipsit de spirit de observaţie psihologică, în cartea sa *Istoria poporului evreu*, poate cea mai importantă lucrare a sa, realizează o splendidă caracterizare a poporului evreu, deşi deformează lucrurile şi îi înţelege insuficient destinul religios. Astfel, de pildă, el afirmă pe bună

dreptate: „Vechiul semit a refuzat, ca fiind himerice, toate formele sub care alte popoare își reprezentau viața de dincolo de mormînt. Doar Dumnezeu este veșnic; omul trăiește doar cîțiva ani, omul nemuritor ar fi Dumnezeu. Omul își poate prelungi puțin existența sa efemeră doar prin copiii lui". Cred, și aceasta este pentru mine cheia prin care se explică întregul destin istoric al evreilor, că în conștiința ebraică, setea poporului evreu de înfăptuire a dreptății și adevărului pe pămînt, a binelui pămîntesc, s-a înfruntat cu nemurirea individuală. În conștiința mesianică a poporului evreu își are baza dualitatea, care a și fost sursa destinului fatal al evreimii, pentru că aici s-a manifestat adevărata așteptare a lui Mesia, a Fiului lui Dumnezeu, care trebuia să-și facă apariția în sînul poporul evreu, și așteptarea unui fals Mesia, contrapus lui Hristos. Această dualitate a conștiinței mesianice a dus la faptul că poporul evreu nu l-a recunoscut pe Mesia, cu excepția unei ilustre minorități: apostolii și cîțiva dintre primii creștini. Poporul nu l-a recunoscut pe Mesia în Hristos, L-a refuzat și L-a răstignit. Acesta este un fapt central în istoria universală, din care ea provine, spre care istoria universală s-a îndreaptat, și care face din evrei un fel de axă a istoriei universale. O dată cu evreii apare o temă care se va soluționa de-abia în istoria universal-creștină. În această încordată năzuință a lor spre înfăptuirea adevărului, a dreptății și a binelui pe pămînt nu este numai un temei adevărat și îndreptățit din punct de vedere religios, ci și un fals temei antidivin, o lipsă a dorinței de a accepta predicțiile destinului lui Dumnezeu, o adversitate față de Dumnezeu și de lumea divină. Există un act arbitrar omenesc, care afirmă că destinul oamenilor și al popoarelor (așa cum se arată el în viața lumii din voința lui Dumnezeu, într-un sens neîmpărtășit și neînțeles pentru rațiunea noastră umană) poate să fie opus concepției umane despre adevăr și dreptate, ce trebuie să fie înfăptuite aici, pe pămînt, pentru că altă viață veșnică, nemuritoare, nici n-ar exista. Avem de-a face cu o negare a nemuririi omului, o negare a acelei vieți nemărginite, în care se îndeplinește sensul oricărui destin uman. Destinul omenesc, saturat de chinuri și suferințe greu de înțeles și de justificat în limitele acestui mic

crîmpei de viaţă, care se măsoară în timp din clipa naşterii pînă în clipa morţii, este soluţionat în altă viaţă. Această soluţie depăşeşte logica dreptăţii bietei raţiuni umane şi a precarei conştiinţe etice umane. La poporul evreu, nu s-a manifestat numai o revendicare adevărată şi adevărata aşteptare a sfîrşitului mesianic al istoriei universale şi a biruinţei asupra neadevărului, ci şi o falsă pretenţie populară, o provocare adusă Planului divin care intră în conflict cu însăşi ideea vieţii eterne, pentru că totul trebuie să fie încheiat şi soluţionat în această viaţă pămîntească pieritoare. Conform acestei idei, dreptatea trebuie să se realizeze cu orice preţ în această lume. „Gînditorul evreu, asemeni nihilistului contemporan, era de părere că, dacă în această lume, dreptatea este de neconceput, atunci lumea să nu mai fie!" (Renan). *Cartea lui Iov* este una dintre cele mai cutremurătoare din Biblie. Dialectica etică interioară care se dezvăluie în Biblie, porneşte de la ideea că omul fără prihană trebuie să se bucure de o viaţă fericită pe pămînt. De aceea suferinţele nemeritate, care se abat asupra neprihănitului Iov, îi provoacă o profundă criză moral-religioasă. Însăşi tema destinului lui Iov se pune independent de întrebarea dacă există nemurire şi viaţă veşnică, dacă aceste suferinţe vor lua vreodată sfîrşit. În destinul lui Iov pe Pămînt, adevărul şi dreptatea trebuie îndeplinite o dată pentru totdeauna, pentru că nicăieri altundeva ele nu vor putea fi înfăptuite. În premisa religioasă, aflată la baza cărţii, nu se prevede nici recompensă, nici vreo pedeapsă într-o altă viaţă. În plan pămîntesc se dezvăluie dialectica uneia dintre cele mai mari teme a spiritului uman, conform căreia neprihăniţii pot suferi pe pămînt, în timp ce păcătoşii şi cei răi pot triumfa. Tema este eternă şi se repetă pînă în zilele noastre în marile creaţii ale spiritului uman. În conştiinţa poporului evreu, această temă a fost îngrădită de slăbiciunea şi neputinţa conştiinţei lui religioase de a aşeza destinul uman în perspectiva vieţii eterne. Din această îngrădire se naşte întreaga intensitate istorică a poporului evreu în viaţa lui pămîntească. Tocmai pentru că destinul uman şi cel al poporului nu erau situate în perspectiva vieţii veşnice, ci doar în perspectiva vieţii istorice de pe pămînt. În viaţa istorică de pe pămînt, evreii au introdus

un activism uriaş, au introdus un sens religios, în timp ce popoarele ariene au ajuns să se apropie de problema destinului individual. Pentru arieni, a fost greu să interpreteze de unii singuri destinul istoric în viaţa pămîntească. Conştiinţa ariană a indicat calea contemplării vieţii veşnice, iar destinul istoric al omenirii i s-a părut lipsit de noimă de vreme ce există contemplarea unor alte lumi spirituale. În definitiv, şi în stadiul superior al vieţii spirituale a lumii greceşti, nu a existat conştiinţa religioasă a unui sens al destinului istoric pămîntesc. La Platon, această culme a spiritului grec, a lipsit conştiinţa sensului religios şi metafizic al destinului istoric. El s-a raportat la prototipurile existenţei şi la lumea ideilor. În ele a aflat realitatea primordială imobilă şi de la acestea nu a putut reveni la lumea empirică mobilă, nu a putut înţelege lăuntric procesul istoriei. Aici se simte limitarea conştiinţei religioase a lumii eline.

Contradicţia între nemurirea istorică a poporului şi nemurirea individuală caracterizează întregul destin al poporului evreu. Nici măcar la prooroci, prevestitorii revelaţiei creştine, nu există ideea nemuririi. În religia ebraică nu există nici mitologie, nici mister, nici metafizică în adevăratul înţeles al cuvîntului. Filosoful germano-evreu Cohen, reprezentant al neokantianismului, s-a raportat în ultima sa perioadă de activitate la originile sale religioase şi a început să susţină un modernism evreiesc original, purificat de raţiunea critică filosofică. Cohen afirmă că religia sa este profetică, raportată în esenţă la lumea viitoare, în timp ce orice religie mitologică se raportează la trecut şi este legată de trecut. Mitul e o poveste legată întotdeauna de trecut. Acest profetism al conştiinţei religioase ebraice, care situează religia ebraică deasupra tuturor celorlalte, explica absenţa elementelor mitologice din ea. Din punctul de vedere al lui Cohen, acest profetism al religiei ebraice îi conferă o nuanţă preponderent etică. Interpretînd iudaismul, Hermann Cohen adaptează la acesta filosofia kantiană. El uită că există un mit şi în iudaism, un mit raportat la viitor, nu la trecut: mitul eshatologic. Conştiinţei ebraice îi este propriu mitul eshatologic, care constituie fundamentul mistic al poporului evreu, de care este legată viaţa istorică a

evreimii. Cuvîntul mit are pentru mine o semnificaţie reală, pe care nu o opune realităţii. Această caracteristică a conştiinţei ebraice, a destinului ei istoric, ne conduce la ideea că socialismul, ca temei universal-istoric, are obîrşie iudaică. Socialismul nu este un fenomen al zilelor noastre, însă în zilele noastre capătă el o putere deosebită şi o influenţă excepţională asupra întregului mers al istoriei. Socialismul este unul dintre temeiurile universal-istorice, însă toate temeiurile universal-istorice îşi au rădăcinile în negura veacurilor şi, la fel ca toate temeiurile care au izvoare vechi, acţionează permanent şi poartă o luptă acerbă cu temeiurile contrare. Cred că socialismul are izvoare religioase iudaice, legate de mitul eshatologic al poporului evreu, de dualitatea profundă a conştiinţei sale, tragică nu numai pentru istoria evreimii, dar şi pentru cea a omenirii. Această dualitate a conştiinţei istorice a evreilor generează hiliasmul religios evreu, îndreptat spre viitor, cerînd şi aşteptînd pasionat înfăptuirea împărăţiei de o mie de ani a lui Dumnezeu pe pămînt, venirea zilei Judecăţii, cînd răul va fi biruit definitiv de către bine, cînd vor înceta nedreptatea şi suferinţa în destinul pămîntesc al umanităţii. Această aşteptare hiliastă este sursa primară pentru socialismul de nuanţă religioasă. Determinant este şi faptul că evreii, prin natura lor spirituală, au un sentiment colectivist, în vreme ce arienii – unul individualist. Această corelaţie a spiritului evreu cu destinul poporului, imposibilitatea de a gîndi destinul individual în afara existenţei poporului, dincolo de destinul lui Israel, strămutarea centrului de greutate asupra vieţii istorice supraindividuale, face din evrei un popor colectivist. În cultura ariană şi în spiritul arian descoperim pentru prima oară temeiul individual, exaltarea spiritului individual. Spiritul evreu era străin de ideea libertăţii individuale şi de sentimentul vinei individuale. La evrei, ideea libertăţii nu era individuală, era libertatea poporului. Libertatea s-a construit în spirit colectivist, iar vina nu era individuală, a omului luat separat, ci vina poporului înaintea lui Dumnezeu. Cerinţa, religioasă şi socialistă, ca adevărul să învingă cu orice preţ pe pămînt, aşteptarea adevărului şi a biruinţei, a unui adevăr şi a unei dreptăţi speciale în destinul colectiv al poporului – a devenit principalul temei

spiritual motor, din cauza căruia s-a dezlănţuit întreaga tragedie de respingere a lui Hristos de către poporul evreu. Această cerinţă a fost principalul motiv pentru care Hristos a fost refuzat de poporul evreu.

Renan, cu exclusivismul care-l caracterizează, notează diferenţele acute dintre tipul arian şi cel semit. „Arianul, admiţînd chiar de la început că zeii sînt nedrepţi, nu nutreşte dorinţa pătimaşă de a obţine bunurile lumeşti. El nu ia în serios bucuriile vieţii, pasionat fiind de himera vieţii de dincolo de mormînt (căci numai o asemenea himeră te poate îndemna la fapte mari). Arianul îşi construieşte casa pentru eternitate, semitul doreşte ca binele să vină cît timp el este în viaţă. El nu vrea să aştepte; gloria sau binele, pe care nu le simţi, nu există pentru el. Semitul crede prea mult în Dumnezeu, arianul în eternitatea omului. Semitul l-a dat pe Dumnezeu, arianul a dat nemurirea sufletului." Caracterizarea este unilaterală şi, în această formă exclusivistă, nu corespunde realităţii istorice complexe, însă cuprinde un anume procent de adevăr. Astfel se explică tensiunea extraordinară cu care evreii aşteaptă mesianic venirea zilei fericitei împărăţii a lui Dumnezeu pe pămînt. Există parcă ceva care predetermină caracterul dual al mesianismului evreu. Iată un fragment din cartea proorocului Isaia. Dacă-l vom aprofunda, ne va uimi faptul că, pe de o parte, poate fi vorba de sursa aşteptării reale a împărăţiei pămînteşti, iar pe de altă parte, este aşteptarea unui mesianic ospăţ divin: „Atunci lupul va trăi împreună cu mielul, şi pardosul se va culca împreună cu iedul; viţelul, puiul de leu şi vitele îngrăşate, vor fi împreună şi le va mîna un copilaş. Vaca şi ursoaica vor paşte la un loc şi puii lor se vor culca împreună. Leul va mînca paie ca boul, pruncul de ţîţă se va juca la gura bortei năpîrcii şi copilul înţărcat va băga mîna în vizuina vasiliscului. Nu se va face nici un rău şi nici o pagubă pe tot Muntele meu cel sfînt; căci pămîntul va fi plin de cunoştinţa Domnului, ca fundul mării de apele care-l acoperă."

O asemenea aşteptare ardentă a venirii zilei fericirii desăvîrşite, a adevărului lui Dumnezeu, a împărăţiei lui Dumnezeu, nu s-a manifestat niciodată şi nicăieri, la nici un popor al lumii, cu excepţia acestei conştiinţe mesianice

şi profetice. Cu toate acestea, conştiinţa mesianică a putut avea şi o latură contrară. Ea se putea transforma în aşteptarea unui Mesia ca împărat pămîntean, care va înfăptui împărăţia naţională a lui Israel pe pămînt, unde se va instaura fericirea deplină. Posibilitatea unei astfel de înţelegeri a conştiinţei mesianice este prezentă tot timpul în apocaliptica veche ebraică. Acelaşi Renan afirmă: „Adevăratul israelit este torturat de nemulţumire, se află în puterea unei patimi de nestins a viitorului". Este patima sosirii zilei împărăţiei lui Dumnezeu pe pămînt. „Spre deosebire de creştin, iudeul este incapabil de supunere faţă de Providenţă. Pentru creştin, sărăcia, umilinţele sînt virtuţi, pentru iudeu sînt nenorociri cu care trebuie să lupţi. Puterea abuzivă, coerciţia sînt îndurate de creştini cu smerenie, pe iudeu îl irită." Astfel se trasează linia de demarcaţie între conştiinţa evreiască şi acea conştiinţă creştină care, pentru evreii ce nu şi-au învins evreismul, este inacceptabilă şi incompatibilă. În aceasta constă baza caracterului revoluţionar al conştiinţei religioase a evreimii. Evreul va deveni lesne revoluţionar şi socialist. Evreii susţin acel fals mit care afirmă că la baza istoriei se află **exploatarea omului de către om**. Iar aici nu este vorba **numai de sensul îngust** contemporan al sintagmei, ci şi **de sensul provocării** adresate destinului, acelor suferinţe şi încercări rezultate din destin, precum şi cerinţa pătimaşă, intensă şi perseverentă că aici, pe acest pămînt, în cadrul destinului pămîntesc, să se îndeplinească adevărul şi fericirea desăvîrşită. La evrei, ideea împărăţiei pămînteşti nu este laică, secularizată, ci religioasă, teocratică. Faptul se explică prin aceea că evreii au avut un vag sentiment al statului, în sensul laic al cuvîntului. Aici întîlnim o contradicţie. În vreme ce nici un alt popor nu a fost vreodată atît de însetat să înfăptuiască împărăţia sa pămîntească naţională, tocmai evreii au fost, în istoria lor, lipsiţi de ceva elementar, de ceea ce alte popoare au: de posibilitatea de a avea propriul lor stat independent. Dorinţa pătimaşă de înfăptuire a împărăţiei lor pămîntene a dus, în final, la polul opus: poporul evreu n-a avut niciodată împărăţia pe care au avut-o alte popoare ce nu au fost împătimite niciodată de realizarea propriei lor împărăţii pămînteşti. Este unul din paradoxurile

destinului lor, paradox legat de destinul mesianismului evreu. Viaţa lor spirituală trebuia să ducă la apariţia lui Hristos şi la răstignirea Lui. Hristos nu a îndeplinit năzuinţele poporului evreu, nu a devenit împărat pămîntean şi nu a înfăptuit împărăţia pămînteană a lui Israel. Faptul a provocat o contradicţie radicală în destinul evreilor. Atunci cînd poporul evreu a refuzat răstignirea, el a fost răstignit în destinul său. Aceasta a fost contradicţia fundamentală a întregului lor destin religios. Această dorinţă pătimaşă a poporului evreu privind împărăţia pămînteană naţională anticipează dorinţa pătimaşă a timpurilor noi privind înfăptuirea împărăţiei sociale pentru întreaga umanitate prin raiul pămîntesc socialist. Socialismul nu se va realiza prin intermediul lui Mesia, ci prin intermediul unei clase sociale – proletariatul. Această atitudine pasionată faţă de destinul istoric pămîntesc, reieşind din caracteristica spirituală fundamentală a poporului evreu, contrazice năzuinţele vieţii nemuritoare, pentru că înfăptuirea adevărului superior al lui Dumnezeu este amînată pentru o viaţă superioară nemuritoare. Cel care crede în nemurire trebuie să se raporteze lucid la planul vieţii pămînteşti şi să realizeze faptul că este imposibil să învingă definitiv întunecatul temei iraţional, că în acest plan sînt inevitabile suferinţele, răul şi nedesăvîrşirea. Sentimentul nemuririi la poporul evreu, popor ajuns pe cea mai înaltă treaptă religioasă înainte de creştinism, a fost mult mai firav decît la perşi sau egipteni. La perşi, un mare popor arian al Orientului, au existat germenii unei credinţe autentice în nemurire şi în înviere, iar la egipteni a existat o sete nepotolită a învierii, înviere a trupului celui mort, pe care s-a structurat întreaga istorie egipteană. Piramidele se constituiau în monumente ale spiritului uman, care contestau înţelegerea materialistă a istoriei, atitudinea materialistă faţă de viaţă. La urma urmei, şi poporul evreu, în destinul său istoric ulterior, trebuia să ajungă la nemurire şi la credinţa în înviere. El a parcurs aceeaşi cale pe care au parcurs-o şi alte popoare înainte de începerea erei creştine a istoriei. Poporul evreu a fost monoideist, avînd un cutremurător simţ al realităţii lui Dumnezeu. Această cutremurătoare realitate şi concreteţe a lui Dumnezeu pune atît de mult stăpînire pe poporul

evreu, încît înlătură orice alt sentiment şi orice altă înţelegere şi intuiţie. Or, conştientizarea ideii de nemurire a sufletului s-a dovedit necesară în destinul istoric ulterior. Poporul evreu a avut de înfruntat o asemenea experienţă şi o asemenea nenorocire, încît această problemă i s-a pus cu acuitate. Atunci, în lumea evreiască, apare îndoiala faţă de îndreptăţirea destinului pămîntesc, aşa cum a apărut şi în lumea elină, în lumea antică în general, care credea în biruinţa directă a binelui, a adevărului şi a omului neprihănit – aici, pe pămînt. A venit şi momentul cînd evreii au început să se îndoiască de dreptatea destinului pămîntesc, cînd au început să simtă că aici, pe pămînt, adevărul, binele şi neprihăniţii nu primesc o răsplată pe măsură. Cel neprihănit suferă, este răstignit. Începe să se simtă acest lucru în *Cartea lui Iov*, în pildele lui Solomon, în orfism la Platon. După aceasta începe căutarea unei alte lumi, soluţionarea destinului individual în alt plan. În lumea vechilor evrei, ca şi în lumea elină, apare în mod diferit marea problemă religioasă a răstignirii unui om neprihănit, care a făurit binele. În cultura greacă, această problemă, a răstignirii celui neprihănit, s-a pus în destinul lui Socrate, care a servit drept imbold spiritual pentru filosofia lui Platon. Moartea lui Socrate l-a silit pe Platon să întoarcă spatele unei lumi în care un om atît de drept poate să fie supus unor cazne nemeritate, şi să caute o altă lume, a binelui şi a frumuseţii, în care este imposibilă pieirea nedreaptă a celui neprihănit. Acest motiv se repetă pretutindeni în lumea veche. Se repetă în lumea păgînă, se repetă în lumea ebraică. Odată cu apariţia acestei excepţionale şi acute experienţe spirituale, începe raportarea la o altă lume superioară şi căutarea soluţionării destinului umanităţii în această altă lume. Momentul apariţiei unui asemenea tip de experienţă în viaţa religioasă a lumii precreştine nu este altceva decît trecerea de la factura naţională a conştiinţei religioase la factura individuală, apariţia individualismului religios. Pretutindeni în lumea veche, acest individualism religios ia locul stadiului precedent al obiectivismului, care este îndreptat spre viaţa poporului şi a naţiunii în această realitate pămîntească. De aici provine apelul la profunzimile individualului în destinul uman, destin cu privire

la care se face tentativa de a-l explica dincolo de limitele vieţii naţionale pămînteşti. Perioada obiectivismului este înlocuită cu individualismul. Este o perioadă de tranziţie. Acest subiectivism constituie perioada de germinare a creştinismului. Adevărul creştin se dezvăluie omului în acea perioadă a vieţii sale spirituale cînd vechea religiozitate naţională începe să se clatine şi să ezite, cînd spiritul uman începe să fie îngrijorat de destinul individual al omului ce nu şi-a găsit rezolvare nici în cadrul vetero-testamentar, nici în cel păgîn. De această trecere, de la religiozitatea obiectiv-populară la religiozitatea subiectiv-individuală, se leagă în destinul poporului evreu dezvoltarea şi ezitările conştiinţei sale mesianice. Conştiinţa mesianică începe să resimtă o scindare lăuntrică între conştiinţa mesianică naţională (legată exclusiv de destinul poporului lui Israel, de această soartă pămîntească, istorică a poporului) şi cea mesianică universală, ce aştepta o anume apariţie divină care să aducă vestea cea bună pentru întreg universul, nu numai pentru poporul israelit şi care, prin caracterul său universal, va aduce vestea cea bună şi pentru sufletul individual al fiecărui om. În vechea structură a religiozităţii naţionale se petrece un proces de disociere lăuntrică. Conştiinţa merge pe calea individualismului, dar, totodată, acest fapt este legat de un universalism amplificat. Ideea mesianică aduce vestea cea bună nu numai pentru întreaga omenire, ci şi pentru fiecare destin uman individual. În acest cadru s-a desfăşurat întreaga tragedie. Astfel s-a pregătit terenul pentru creştinism. În sînul poporului evreu trebuia să se nască Hristos. În sînul acestui popor, cu un tensionat sentiment al istoriei raportat la viitor, trebuia să se săvîrşească evenimentul central al istoriei universale; eveniment al acestei lumi şi al altei lumi, imanente şi transcendente. Aici se petrece marea tragedie umană, în care destinul poporului evreu se leagă de destinele întregii istorii creştine. Rolul evreilor a depins de faptul că ei au fost înzestraţi cu aşteptări mesianice pe care nu le-a avut nici un alt popor din lume. Numai evreilor le-a fost dat să aştepte direct şi nemijlocit venirea lui Mesia în lume, în vreme ce altor popoare păgîne le-au fost date doar presimţiri neclare şi nu au avut parte de orientarea directă a

conştiinţei către Mesia ce va să vină. Şi iată că acest popor, căruia i-a fost hărăzită această conştiinţă mesianică, în care trebuia să se nască Mesia, n-a rezistat probei dualităţii conştiinţei sale, nu a înţeles venirea Răstignitului. Esenţa tragediei dezlănţuite între evreime şi creştinătate constă în faptul că Mesia trebuia să se ivească în sînul poporului evreu şi că poporul evreu nu l-a putut accepta pe Mesia cel răstignit. Poporul evreu l-a aşteptat pe Mesia şi a proorocit venirea lui, dar nu L-a primit, ci L-a respins, pentru că nu putea să-L primească sub chipul unui rob. El îl aştepta sub chip de împărat, care să împlinească împărăţia pămînteană a lui Israel. Iar aşteptarea intensă a poporului evreu a fost prototipul socialismului lui religios. Poporul evreu n-a putut primi taina răstignirii, nu l-a putut primi pe Hristos, fiindcă Hristos nu a apărut ca adevărat triumfător în viaţa pămîntească, ci ca adevărat smerit. Hristos a refuzat prin viaţa Sa şi prin moartea Sa înşelătoarea speranţă a poporului evreu într-o împărăţie pămîntească fericită. Astfel, în creştinism a fost respinsă ideea că poporul evreu este poporul lui Dumnezeu în alt sens, decît cel că în poporul evreu trebuia să-şi facă Hristos apariţia. Întrucît Hristos a apărut printre evrei, aceştia au devenit poporul lui Dumnezeu; refuzîndu-l însă pe Hristos, ei au încetat să mai fie popor al lui Dumnezeu. După apariţia lui Hristos, nici un fel de mesianism, în vechiul sens evreiesc al cuvîntului, nu mai este posibil, iar aşteptarea mesianică după venirea lui Hristos reprezintă aşteptarea unui pseudo-Hristos, venirea unui mesia opus Lui. Mesianismul naţional înseamnă întotdeauna o formă de întoarcere la iudaism, aşa cum este şi mesianismul de clasă. Mesianismul socialist are rădăcini iudaice, iar în lumea creştină el înseamnă aşteptarea unui fals Hristos, aşteptarea antihristului. În creştinism, poporul ales este poporul Bisericii. Această dualitate a mesianismului evreu (îndreptat, pe de o parte, spre Mesia-Hristos, iar pe de altă parte, legat de antihrist, de înfăptuirea forţat-revoluţionară a adevărului pe pămînt) ne conduce la ideea că orice refuz al lui Hristos în decursul istoriei s-a săvîrşit pe aceleaşi baze şi din aceleaşi motive din care Hristos a fost refuzat de falsul mesianism ebraic, fiind răstignit de evrei. Este vorba de

negarea libertății spiritului în numele unei înfăptuiri coercitive a împărăției lui Dumnezeu pe pămînt. Hristos este respins deoarece El a murit pe cruce în loc să nimicească prin putere împărătească răul și suferința și să înceapă apoi o istorie fericită și dreaptă. Astfel se creează cel mai mare paradox, acea contradicție în destinul poporului evreu, formulată de minunatul scriitor catolic francez de curînd decedat, din păcate atît de puțin cunoscut, dar care merită o mai mare recunoaștere, Léon Bloy. Acesta formulează în felul următor tragedia fundamentală a poporului evreu: „Evreii se vor converti doar atunci cînd Hristos va coborî de pe cruce, Hristos poate coborî de pe cruce doar atunci cînd evreii se vor converti" (*Le Salut par les Juifs*). Prin această frază extraordinar de subtilă, nu se dezvăluie numai tragedia poporului evreu, dar și a lumii creștine, iese la iveală principala obiecție împotriva creștinismului. Acestuia i se reproșează, în principal, faptul că nu s-a împlinit în lume, că nu a reușit, cum se spune adesea, că adevărul nu a biruit pe pămînt, că suferințele continuă. Acum circa două mii de ani a venit Hristos, Mîntuitorul și Răscumpărătorul, însă răul, suferințele, chinurile și nenorocirile continuă. Această obiecție împotriva creștinismului este tipică pentru pseudo-mesianismul ebraic, bazat pe ideea că apariția lui Mesia, a Fiului lui Dumnezeu, trebuia să aducă pe pămînt binele și să învingă definitiv răul, să ducă la încetarea oricăror suferințe, oricăror chinuri, oricărui întuneric și să instaureze fericirea. Însă refuzul lui Hristos le aparține evreilor. Iar acest refuz evreiesc este la fel de caracteristic și pentru arieni, și pentru evrei. Se ajunge la paradoxul fundamental al întregii istorii evreiești și creștine, conform căruia creștinismul ar fi fost imposibil fără evrei, la fel ca și istoria creștină. Fără evrei, care nu au primit Taina Golgotei, nu ar fi existat Golgota. Istoria creștină se află într-o luptă interioară cu spiritul ebraic. Și atitudinea față de evrei este o încercare lăuntrică pentru spiritul creștin pentru că flexibilitatea și slăbiciunea creștinilor, care îi înrobesc spiritului ebraic, precum și antisemitismul rasial, ce se transformă în violență, nu rezistă în egală măsură la această încercare. Antisemitismul nu realizează întreaga seriozitate religioasă a problemei evreiești. Antisemitismul

rasial se molipseşte întotdeauna de spiritul evreu înşelător împotriva căruia se ridică. Ura faţă de evrei este un sentiment necreştin. Creştinii trebuie să se poarte creştineşte faţă de evrei. În cadrul istoriei creştine, se petrece o interacţiune permanentă a principiilor iudaice şi a celor eline, care sînt principalele surse ale întregii noastre culturi. Cred că ciocnirea celor două principii există în chiar limitele Bisericii creştine. La spiritul creştin s-a altoit şi spiritul semit, fără de care creştinismul nu ar fi avut destin istoric. Vechea temă ebraică pusă de istoria evreiască, tema mesianismului, ce se dedublează, a devenit tema istoriei universale. În jurul acestei teme se dezlănţuie istoria universală, în centrul căreia se află Hristos. De la Hristos începe noua eră universală. Consecinţa e că problema evreiască nu se va rezolva în limitele istoriei. Sionismul este curentul cel mai nobil al evreimii, însă el este incapabil să rezolve problema evreiască. Tema evreiască, aflată în Biblie, continuă să provoace patimi şi în secolele XIX şi XX. Încătuşarea materială în lumea aceasta, proprie capitalismului lui Rothschild şi socialismului lui Marx, este evreiască în idee, deşi nu are legătură obligatorie cu evreii. Această încătuşare stîrneşte patimile şi lupta cruntă. Însă iudaismul, ostil creştinismului, poate să-i caracterizeze şi pe neevrei, la fel cum evreii prin naştere pot să nu fie dependenţi de iudaism. Nici un fel de antisemitism vulgar nu poate fi justificat de înţelegerea religioasă a destinului evreimii. Soluţionarea definitivă a problemei evreieşti este posibilă doar în plan eshatologic. Aceasta va fi soluţionarea destinului istoriei universale, în ultimul act al luptei lui Hristos cu antihristul. Fără determinarea de sine religioasă a evreimii, problema istoriei universale nu poate fi soluţionată.

# CAPITOLUL VI

## Creştinismul şi istoria

Într-unul din capitolele precedente am vorbit deja de legătura excepţională a creştinismului cu istoria, de istoricitatea creştinismului, şi l-am citat pe Schelling, care în *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* a exprimat cu deosebită acuitate ideea că creştinismul este mai presus de orice istoric, revelaţie a divinităţii în istorie. Totodată, am afirmat că creştinismul este exclusiv dinamic prin natura sa, nu static, că este o forţă impetuoasă în istorie şi că prin aceasta se deosebeşte profund de tipul de contemplare al lumii antice, care era static. Dinamismul său a fost atît de mare, încît a generat mişcare chiar şi atunci cînd avea loc apostazia faţă de creştinism. Atunci dinamismul se manifesta în alte forme, era o răzvrătire, revoltă împotriva destinului, proprie exclusiv perioadei creştine a istoriei, pentru că creştinismul este fie sursa adevăratei mişcări, fie generează o furtunoasă mişcare falsă. Această istoricitate de excepţie şi dinamismul creştinismului sînt legate în primul rînd de faptul că evenimentul central al istoriei – apariţia lui Hristos – este unic şi irepetabil. Unicitatea şi irepetabilitatea sînt trăsăturile fundamentale ale „istoricului". Întreaga istorie universală a mers spre acest fapt central irepetabil, în el avîndu-şi sorgintea întreaga istorie. Unicitatea şi irepetabilitatea „istoricului", legătura istoriei celeste şi a istoriei pămînteşti în lumea creştină se manifestă în istorie printr-o structură complexă, în care se reflectă toate forţele fundamentale precedente ale istoriei spirituale. În istorie, interacţionează cu precădere două principii – cel iudaic şi cel elin. Numai întîlnirea şi interacţiunea principiilor evreiesc şi elin au creat creştinismul în istorie. În creştinism are loc precumpănirea permanentă cînd a

principiilor iudaice, cînd a celor eline. Fiecare dintre ele determină una sau alta dintre laturile lumii creştine multiforme şi complexe. Elementele iudaice sînt principii veterotestamentare, principii ale revelaţiei legii, iar în anumite momente, ele pot determina o renaştere a creştinismului în latura veterotestamentară a legii. Aceste principii se opun revelaţiei harului, a iubirii şi libertăţii. Cele din urmă pot constitui sursa fariseismului în interiorul lumii creştine. Pe de altă parte, ele constituie şi sursa spiritului opus, al duhului apocaliptic, îndreptat către noi, dar şi desăvîrşite revelaţii. Acest duh acţionează într-o direcţie cu totul contrară principiilor veterotestamentare, dar atît primul cît şi celălalt principiu iudaic sînt foarte istorice, deoarece şi acţiunea elementelor legice, care consolidează moştenirea istorică, şi acţiunea elementelor apocaliptice, îndreptată spre viitor, sînt deopotrivă de istorice. În general, trebuie spus că Biserica creştină, prin însăşi esenţa naturii ei, este cu precădere o forţă istorică. Ea este o refracţie a revelaţiei în organizarea istorică a omenirii, ea direcţionează religios destinele umanităţii, destinele maselor populare. Biserica este o forţă istoric directoare şi este legată prin succesiune de acele principii iudaice ale creştinismului care sînt cu precădere elementele ei istorice. Principiile eline din interiorul creştinismului alcătuiesc bogăţia creştinismului, însă ele sînt mai puţin dinamice. De acestea este legată mai ales latura contemplativă a creştinismului. Întreaga metafizică contemplativă a creştinismului, cu toată dogmatica şi mistica sa contemplativă, e de sorginte elină. Acestea sînt mult mai eline în spiritul lor decît iudaice, pentru că grandioasa contemplare a fiinţei divine este proprie mai mult spiritului elin decît celui istoric evreu, cu mult mai tumultos. De elementele eline ale creştinismului este legată şi orice estetică, orice frumuseţe, pentru că lumea elină este leagănul, este izvorul neîntrerupt al frumuseţii în lumea creştină şi, în general, în lume. De aceste elemente este legată întreaga frumuseţe a culturii creştine. Iar toate încercările protestante de a curăţa creştinismul de păgînism au condus doar la diminuarea esteticii şi a metafizicii creştine, altfel spus, la diminuarea a tot ce este legat de spiritul elin.

Caracterul istoric excepţional şi dinamismul creştinismului sînt legate de faptul că, pentru prima dată, creştinismul oferă definitiv lumii un principiu al libertăţii spirituale, neştiut de lumea antică, iar, în această formă, neştiut nici lumii evreieşti. Libertatea creştină presupune soluţionarea acţiunii istorice prin acţiunea subiectului liber, a spiritului liber. Soluţionarea istoriei pe calea acţiunii libertăţii subiectului activ este esenţială pentru natura creştinismului şi pentru natura istoriei, pentru că fără admiterea unui astfel de subiect, care să acţioneze liber, prin activitatea sa liberă determinînd destinele istorice ale umanităţii, edificarea istoriei, fireşte, devine imposibilă. Grecii au afirmat necesitatea binelui, raţiunea binelui. Ei înţelegeau binele ca o necesitate raţională, ca rezultat al victoriei raţiunii. Socrate a fost exponentul concepţiei eline. În bine există o legitate, acţionează temeiuri irefutabile pentru raţiune. Opuse binelui sînt principiile întîmplătoare, iraţionale. Concepţia greacă a binelui nu era pusă în legătură cu libertatea. În filosofia greacă, chiar şi pe culmile sale cele mai înalte, nu şi-a găsit niciodată expresia noţiunea actuală a binelui. Creştinismul însă afirmă libertatea binelui. El afirmă că binele este un produs al libertăţii spiritului şi că numai acel bine, care reprezintă rezultatul libertăţii spiritului, este înzestrat cu o valoare autentică şi este bine cu adevărat. Necesitatea raţională constrîngătoare a binelui este respinsă de creştinism. Acesta este un indiciu esenţial al concepţiei creştine asupra lumii. Creştinismul nu afirmă numai libertatea ca realizare superioară, ca victorie a raţiunii divine superioare, ci afirmă şi o altă libertate, prin care se defineşte destinul omului şi al umanităţii. Cele două libertăţi fac istoria. În creştinism, însăşi Providenţa şi acţiunea Providenţei înseamnă libertate, nu fatum. Creştinismul nu se împacă cu acea resemnare în faţa destinului caracteristică lumii antice. Resemnarea în faţa sorţii, ca unică înţelepciune superioară pe care o poate cuceri omul, şi-a găsit expresia în tragedia şi în filosofia greacă. În spiritul creştin există un anume principiu tumultos, care nu se împacă cu această resemnare. Însă libertatea alegerii, libertatea afirmării binelui, care îşi are rădăcinile în tainiţele vieţii, nu în raţiune, presupune

acea libertate a subiectului creator, care acționează și fără de care adevăratul dinamism al istoriei este imposibil. Neistoricitatea sau antiistoricitatea desăvîrșită a vechilor culturi indiene și chineze ține de nedescoperirea acestei libertăți a subiectului creator. Ea n-a fost descoperită nici în filosofia Vedantei, unul din cele mai importante sisteme filosofice, nici de acei filosofi, care, într-un anume sens, au afirmat libertatea ca unire absolută, ca identificare absolută a spiritului uman cu spiritul divin. India n-a cunoscut libertatea spiritului uman. De aici rezultă istoricitatea insuficientă a întregului profil al culturii ei originale. Creștinismul a descoperit pentru prima oară libertatea subiectului creator, neștiută de lumea precreștină. Descoperirea creștină a principiilor dinamice lăuntrice ale istoriei, a săvîrșirii destinelor istorice ale omului, poporului și omenirii, a creat definitiv acea istorie universală tumultoasă pe care o cunoaște perioada creștină a istoriei umane și care, pînă la creștinism, doar se pregătea.

Care este tema primordială a istoriei universale? Consider ca temă fundamentală a istoriei universale destinul omului, interacțiunea între spiritul uman și natură. Această acțiune a spiritului uman liber în natură, în cosmos, este fundamentul primar, principiul primordial al „istoricului". În istoria umanității aflăm diferite forme de interacțiune între spiritul uman și întregul natural, care străbat diverse epoci istorice. Stadiul primar al istoriei, care este un rezultat direct al unui act din drama celesto-istorică a îndepărtării de Dumnezeu, al dramei căderii în păcat, ca dramă a libertății, l-a aruncat pe om și spiritul uman în adîncul necesității naturale. A avut loc căderea omului în adîncul naturii, o încătușare de către stihiile naturale, în care spiritul uman a fost ferecat și din care nu s-a mai putut ridica prin propriile sale forțe, nu s-a putut desfereca de acea vrajă teribilă, care l-a aruncat în mediul necesității naturale. Toate stadiile primare ale istoriei umane, care sînt caracteristice pentru stările sălbatice și barbare, pentru culturile vechi și pentru istoria primară a lumii antice, sînt legate de această cufundare a spiritului uman în stihialul natural. Spiritul uman liber și-a pierdut parcă libertatea sa primară și a încetat s-o

conştientizeze. Afundat în bulboana necesităţii, acesta, în conştiinţa sa filosofică, nu se înalţă pînă la conştiinţa sinelui ca subiect creator si spiritual. Astfel se explică faptul că lumii antice nu i s-a dezvăluit principiul autentic al libertăţii, pentru că spiritul uman, prins în vraja naturii, şi-a pierdut libertatea, consecinţă a decăderii sale iniţiale faţă de Duhul Divin. S-a petrecut un fel de renaştere: libertatea s-a rezămislit în necesitate, spiritul nu s-a putut ridica pînă la revelaţia religioasă a libertăţii sau pînă la conştiinţa filosofică a libertăţii. Tema destinului istoric universal al omului este tema eliberării spiritului uman creator din adîncul necesităţii naturale, din această dependenţă şi înrobire naturală de către principiile stihiale inferioare. Totul este legat de punerea problemei şi de soluţionarea ei în lumea antică, în Grecia şi, în general, în întreaga lume veche păgînă. Cufundarea spiritului uman în stihia naturală constă în amara dependenţă a omului şi în spaima chinuitoare încercată în faţa demonilor naturii. Spiritul uman căzut, prins în viaţa naturii, a fost înrobit de natură, însă totodată s-a aflat cu aceasta şi într-o legătură lăuntrică profundă. Viaţa spirituală a naturii era pentru el mult mai deschisă decît va fi în următoarele stadii; simţea viaţa naturală ca viaţa unui organism viu, însufleţit, populat de demoni şi se afla în permanentă comunicare cu aceştia. Vechii mitologi vorbesc despre legătura cu duhurile naturii. Pe acest teren au apărut toate miturile vechi şi a luat naştere interacţiunea între om şi natură. Spiritul uman căzut nu a devenit stăpînul naturii. Conform arbitrarietăţii sale libere în plan prelumesc, a devenit robul naturii, o parte indisolubilă a acesteia. Robia faţă de natură, dependenţa faţă de ea, din primele stadii ale istoriei umane, s-a exprimat în forma legăturii cu natura. Lumea păgînă era populată de demoni. Omul era neputincios să se ridice deasupra acestor demoni, deasupra acestui cerc de netrecut. Chipul omului nu era pe potriva naturii divine superioare, ci a naturii inferioare, populată de spirite elementare. Omul a căpătat acea nuanţă pe care i-a dat-o natura inferioară în care a căzut, care l-a subjugat şi de care nu s-a mai putut elibera prin propriile sale forţe. Fapta măreaţă a creştinismului în lume, deşi acest lucru este încă insuficient cunoscut în

interiorul lumii creştine, a constat în aceea că prin apariţia în lume a lui Hristos, prin misterul răscumpărării omului şi a lumii, creştinismul l-a eliberat pe om de puterea naturii stihinice inferioare, de puterea demonilor. Creştinismul, cu forţa parcă, l-a scos pe om din această scufundare în pîntecele naturii stihiale şi l-a pus pe picioare din punct de vedere spiritual. Creştinismul l-a separat de natura inferioară, l-a aşezat sus, ca o fiinţă spirituală de sine stătătoare, l-a scos din subordonarea faţă de întregul natural, l-a separat şi l-a ridicat pînă la ceruri. Doar creştinismul a înapoiat omului acea libertate spirituală de care omul a fost frustrat atunci cînd s-a aflat în puterea demonilor, a duhurilor naturii şi a forţelor stihinice, cum s-a întîmplat în lumea precreştină. Aici trebuie să vedem esenţa creştinismului: în cauza eliberării omului, în fapta soluţionării libere a destinului uman. Aici se află sensul măreţ al răscumpărării de robia interioară şi exterioară, de stihiile rele care acţionează înlăuntrul propriei sale naturi. Înrobirea omului faţă de demonii naturii a însemnat totodată şi robia faţă de sine însuşi, faţă de propriile sale stihii inferioare. De această robie, omul, în care libertatea s-a preschimbat în necesitate, nu s-a putut elibera singur. Din vina sa, el a slăbit acea putere a libertăţii de care avea nevoie pentru a se elibera. Restituirea puterii libertăţii, restituirea pecetei originii divine superioare a omului, ştergerea de pe chipul său a pecetei de rob, a pecetei originii sale animalice, se săvîrşeşte prin răscumpărarea creştină, prin apariţia Omului Divin, a Dumnezeu-Omului, a Omului ca al doilea chip al Treimii Divine. Numai o astfel de apariţie a Omului Divin, numai asemănarea de către El a tuturor consecinţelor celor săvîrşite de om în lume, prin suferinţele Sale de pe cruce, prin sîngele Său ispăşitor, numai prin acest mister al răscumpărării i se poate înapoia omului libertatea, poate fi eliberat de sub tutela stihiilor inferioare şi i se redă într-o formă superioară caracterul de copil al lui Dumnezeu. Şi religiile vechi năzuiau spre mîntuire. Într-adevăr, o prefigurare a răscumpărării creştine a existat în toate vechile mistere. Misterul lui Osiris, misterul lui Adonis, misterul lui Dionysos au însemnat doar presentimente abia desluşite şi o sete împătimită a misterului autentic al

răscumpărării. În aceste mistere omul năzuia pătimaş să se elibereze de robia naturii, să cucerească nemurirea, să se elibereze de puterea duhurilor stihinice inferioare, însă niciodată şi nicăieri misterele lumii antice n-au atins eliberarea definitivă a omului, pentru că toate acestea au fost afundate în iureşul naturii stihinice inferioare. Ele erau mistere naturale, imanente, în care omul se izbăvea de durerea existenţei în sînul vîrtejului stihinic natural. Astfel, misterele lui Dionysos se săvîrşeau conform circuitului vieţii naturale, al morţii şi naşterii naturale, al iernii şi primăverii naturale. Aceste mistere nu înălţau pe om deasupra naturii stihiale şi nu ofereau o răscumpărare autentică. Lumea veche, care a cunoscut aceste mistere, era însetată să se izbăvească, iar la sfîrşitul ei era posedată mai mult ca niciodată de groază în faţa demonilor naturii. În ultima perioadă de existenţă a lumii antice, cînd sporiseră şi se consolidaseră foarte mult cultele mistice, groaza atinsese dimensiuni nemaiîntîlnite şi devenise, cu adevărat, insuportabilă. Viaţa oamenilor însetaţi să se izbăvească, să se ispăşească, a devenit într-adevăr tragică. Numai creştinismul l-a scos pe om din această vîltoare a vieţii naturale stihinice, l-a pus pe picioare, a înapoiat libertatea spiritului uman, a deschis o nouă perioadă în destinul omului, perioadă cînd soarta omului începe să se definească şi să se rezolve prin subiectul care acţionează liber, cînd omul conştientizează libertatea.

Acest proces de eliberare de stihia naturală are şi un revers, care este numit cu amărăciune „moartea marelui Pan". Tocmai sfîrşitul lumii antice şi începutul creştinismului desemnează o anume îndepărtare de om, într-o adîncime străină, a vieţii lăuntrice a naturii. Marele Pan, dezvăluit lumii antice şi apropiat de omul vechi, cufundat în sînul naturii, marele Pan este izgonit în adîncul naturii şi se închide faţă de om. Între omul pornit pe calea ispăşirii şi natură se întinde bezna. Creştinismul obturează viaţa interioară a naturii şi nu permite accesul omului la ea. Într-un fel, creştinismul parcă mortifică natura. Acesta este reversul măreţei fapte de eliberare a spiritului uman săvîrşită de creştinism. Pentru ca spiritul uman să înceteze a mai fi rob naturii, a trebuit să i se închidă accesul spre această viaţă lăuntrică a duhurilor naturii.

Pînă la o anumită vîrstă spirituală, pînă la săvîrşirea misterelor răscumpărării, pînă la maturizarea spirituală a omului, cînd se va pune cu adevărat pe picioare, orice reîntoarcere a sa la starea păgînătăţii antice, care s-a încheiat cu spaima în faţa demonilor naturii, ar fi periculoasă şi l-ar ameninţa pe om cu o nouă cădere. Creştinismul a înfăptuit procesul de eliberare a spiritului uman prin îndepărtarea sa de viaţa lăuntrică a naturii. Natura a rămas cufundată în acea lume păgînă, de care a trebuit să se departeze. Acest lucru a durat aproape întreg Evul Mediu. Viaţa lăuntrică a naturii îl îngrozea pe om. Relaţiile cu duhurile naturii erau socotite drept magie neagră. Omul creştin a rămas cu spaima în faţa naturii ca o legătură de sînge cu păgînătatea. Creştinismul a adus vestea cea bună a eliberării de această spaimă şi de robie, el a declarat o luptă neîmpăcată, pătimaşă şi eroică, cu natura din om şi din afara omului, o luptă ascetică, evidenţiată de cutremurătoarele chipuri ale sfinţilor. Această îndepărtare de natură, pierderea cheilor spre viaţa ei lăuntrică este caracteristică, mai presus de orice, perioadei creştine a istoriei. spre deosebire de perioada precreştină. Consecinţele acestui fapt sînt paradoxale în exterior. Rezultatul şi consecinţele perioadei creştine constau în mecanizarea naturii, în vreme ce pentru întreaga lume păgînă, pentru cultura întregii lumi vechi, natura era un organism viu. La început, în epoca creştină, natura era înspăimîntătoare şi sinistră, provoca sentimentul primejdiei: primejdia cunoaşterii naturii, fuga de natură, lupta spirituală împotriva ei. Mai tîrziu, în zorii noii istorii, a început să se exercite influenţa tehnică asupra naturii, mecanizarea naturii, legată de perceperea naturii ca un mecanism mort, nu ca un organism viu. Această mecanizare este rezultatul secundar sau terţiar al eliberării creştine a omului de demonolatrie. Ca să-i înapoieze omului libertatea şi să-l disciplineze, să-l separe de natură şi să-l înalţe, creştinismul a mecanizat natura. Oricît de paradoxal ar fi, însă, pentru mine este clar că numai creştinismul a făcut posibile ştiinţele naturale pozitive şi tehnica pozitivă. Atît timp cît omul s-a aflat în interacţiune directă cu duhurile naturii, atît timp cît şi-a structurat viaţa pe înţelegerea mitologică a lumii, el nu s- putut ridica

deasupra naturii în actul cunoaşterii prin ştiinţele naturale şi prin tehnică. Nu poţi construi căi ferate, nu poţi instala telegraf şi telefon, înfricoşîndu-te de demonii naturii. În viaţa lui a trebuit să se estompeze simţămîntul animismului şi demonismului naturii şi al legăturii directe cu natura, pentru ca să poată acţiona asupra naturii ca asupra unui mecanism. Conştiinţa mecanică despre lume s-a ridicat împotriva creştinismului, dar ea a fost un rezultat spiritual al actului creştin de eliberare a omului de natura stihială şi de demonii acesteia. Omul pătruns în natură, aflat în comunicare cu viaţa ei lăuntrică nu putea s-o cunoască din punct de vedere ştiinţific, nu putea s-o stăpînească din punct de vedere tehnic. Acest rezultat trebuie să reverse o lumină asupra întregului destin ulterior al omului. Creştinismul l-a eliberat pe om de subordonarea în faţa naturii, aşezîndu-l din punct de vedere spiritual, în centrul creaţiei. Sentimentul antropocentric al existenţei îi era străin omului antic. El se simţea o parte indisolubilă a naturii. Numai creştinismul a adus acest sentiment antropocentric, care a şi devenit forţa fundamentală motrice a noilor vremuri. Noua istorie, cu toate contradicţiile sale, a devenit posibilă, pentru că s-a ivit acest sentiment antropocentric, sentimentul centralismului omului, moştenit în întregime de la creştinism şi care îl înalţă deasupra naturii. Toţi noii adversari ai creştinismului nu conştientizează în suficientă măsură dependenţa lor de această sursă creştină.

Istoria creştină a eliberării omului de natură trebuia să conducă la faptul că omul s-a retras într-o lume spirituală lăuntrică, pentru ca aici să se săvîrşească o luptă uriaşă şi eroică cu stihiile naturale, ca să fie învinsă subordonarea omului faţă de natura inferioară şi să se descătuşeze personalitatea liberă. Această faptă măreaţă, centrală în destinul omului, a fost săvîrşită de sfinţii creştini. Lupta titanică cu patimile lumii, dusă de marii asceţi şi sihaştri, a înfăptuit cauza eliberării omului de stihiile inferioare. Omul trebuia să respingă natura pentru a-şi făuri o nouă personalitate, legată de apariţia noului Adam, în vreme ce chipul uman al vechii lumi s-a înfăptuit după chipul lui Adam veterotestamentar, al acelui Adam care, în actul prelumesc şi universal, ca o umanitate

colectivă, a căzut în natura stihială inferioară. Noua personalitate umană a trebuit să se făurească după chipul noului Adam, eliberat de orice supunere față de stihiile lumii aducătoare de moarte, față de puterea demonilor de sorginte inferioară. Personalitatea noului Adam s-a făurit și astfel a deschis perioada creștină a istoriei, începînd cu perioada timpurie a sihaștrilor, trecînd prin monahismul Evului Mediu și prin toate secolele, în care s-a purtat această luptă în numele făuririi noii personalități. Pentru prima oară, creștinismul a recunoscut valoarea infinită a sufletului omenesc. *Creștinismul a adus* în conștiințe ideea că sufletul uman este mai de preț decît toate împărățiile lumii, pentru că „ce folos este să capeți întreaga lume și să-ți pierzi sufletul". Se află aici unul dintre fundamentele învățăturii evanghelice. Lupta creștinismului cu stihiile naturale a devenit esențială. Ea a creat dualismul creștin al spiritului și naturii. Nu este un dualism ontologic. Dualismul creștin al spiritului și naturii este dinamic în cel mai mare grad, este un principiu motrice. Fără acest dualism, fără contrapunerea subiectului care acționează cu mediul natural obiectiv, care se află în afara sa, cu care el poartă o luptă, căruia i se opune în acțiune, nu este posibil dualismul istoriei. Perioada cufundării subiectului în obiect nu favorizează dinamismul istoric.

Destinul întregii lumi antice de pînă la apariția creștinismului a trebuit să se încheie în două feluri, prin două momente, fiecare avînd o importanță esențială pentru edificarea istoriei universale și pentru începutul noii ere. Întreaga lume antică trebuia, în final, să se unească într-un întreg mondial, altfel spus, să depășească orice particularism. Scindarea în Orient și Occident, într-o serie întreagă de vechi culturi și popoare, într-o mulțime de religii particulare trebuia să ducă, în cele din urmă, la procesul de unificare și de formare a unui întreg mondial întreț și unic, spiritual și material. O însemnătate colosală în acest proces de unificare a avut-o fapta săvîrșită de Alexandru Macedon pentru unirea Orientului cu Occidentul. Unirea spirituală a început cu marea perioadă elenistică, atunci cînd s-au amestecat toate religiile Orientului și ale Occidentului. Acum este caracteristic sincretismul, în care

au fost adunate toate tipurile culturale elaborate de lumea veche. Formarea unui stat universal unic, a Imperiului roman, a fost rezultatul procesului de integrare a lumii vechi şi a făcut posibilă istoria universală. Istoria universală a unei unice comunităţi a început din această perioadă a unificării Orientului cu Occidentul. Creştinismul a apărut istoriceşte şi s-a dezvăluit lumii în această perioadă a întîlnirii mondiale a tuturor rezultatelor proceselor culturale ale lumii vechi. Acum au fuzionat culturile Orientului şi ale Occidentului, acum s-a contopit cultura elină cu cele din Orient, refractate apoi în cultura romană. Unificarea lumii vechi, sincretismul elenist, au creat condiţiile pentru formarea unei umanităţi unice, pînă la care nu se înălţase încă vechiul spirit evreu, cu toată forţa sa de propovăduire, cu toate că a fost leagănul creştinismului. Particularismul este propriu întregii lumi vechi. Universalismul creştinismului, ca proces natural al lumii, a fost predeterminat de această unire a Orientului şi Occidentului din cultura elenistică şi din Imperiul roman. Creştinismul a apărut într-un popor mic, care nu ocupa un loc central în istoria acelui timp, cînd prim-planul era dominat de ceea ce se petrecea la Roma sau, poate, în Alexandria. În Palestina particularistă, izolată din punct de vedere naţional, s-a săvîrşit acel măreţ fapt al istoriei universale, recunoscut ca fiind unul central nu doar de creştini: ceea ce s-a petrecut la Betleem a predestinat întreaga istorie universală. În timp ce pe arena istoriei se săvîrşeau măreţe evenimente, la Roma, în Egipt, în Grecia se petreceau procese de unificare, se forma o uniune universală a popoarelor şi culturilor într-o umanitate mondială unică, în acest timp s-a format un punct, deloc central în aparenţă; în care s-a petrecut cea mai mare revărsare a Divinului, cea mai mare revelaţie şi contopire a proceselor, care veneau de sus şi de jos, a proceselor unite de şuvoiul vechii istorii într-unul universal unic, în ultima perioadă a existenţei sale. S-a format o nouă lume creştină, a început istoria *universală*, necunoscută de lumea veche. Acesta a fost unul din rezultate.

Alt rezultat, foarte straniu şi tragic, a constat în faptul că lumea veche trebuia să şi cadă, nu numai să se unifice şi să formeze un întreg unic. Trebuia să se petreacă o

mare cădere a lumii antice, a păgînismului. A căzut măreaţa cultură legată de lumea elină, a căzut cel mai mare stat din lume – cel roman. Căderea a avut loc atunci cînd starea de universalism a fost atinsă. Înflorirea maximă a lumii vechi s-a petrecut atunci cînd existau state relativ mai mici, fără pretenţii de însemnătate mondială, fără strălucire şi putere. Căderea s-a petrecut chiar atunci cînd lumea a devenit universală, cînd s-a format un stat universal şi a luat naştere cultura elenistică cea mai rafinată. Cred că acesta este un fapt central în istoria universală, care, mai mult ca altele, ne obligă să reflectăm la natura procesului istoric. Căderea lumii vechi n-a fost întîmplătoare. Ea n-a fost determinată doar de năvălirea popoarelor barbare, care au distrus vechile valori şi au deschis perioada de barbarie, dar şi de o anume boală lăuntrică, recunoscută tot mai mult de către istorici, ce a atins la rădăcină această cultură, făcînd inevitabilă căderea ei chiar în perioada de maximă strălucire exterioară. Căderea Romei şi a lumii vechi ne învaţă două lucruri perfect opuse. Ea ne spune că în cultură există o lipsă de rezistenţă şi o fragilitate a tuturor lucrurilor şi realizărilor pămînteşti. Căderea ne aminteşte mereu că, în faţa veşniciei, în faţa destinului etern, toate realizările culturii pămînteşti, chiar şi în forma lor cea mai înfloritoare, sînt supuse pieirii şi includ în sine o boală purtătoare de moarte. Totodată, în lumina istoriei timpului nostru, această cădere nu ne învaţă numai despre caracterul pieritor al culturii, despre faptul că ea suportă momente de naştere, de evoluţie şi de moarte, ci şi că ea este temeiul eternităţii, pentru că, într-adevăr, rezultatul este uimitor. Măreaţa lume veche a căzut, a venit perioada barbariei şi a întunericului, caracteristică secolelor VII, VIII şi IX ale Evului Mediu, dar cultura a rămas de-a pururi. Ea a pătruns ca un strat profund în viaţa Bisericii creştine. În Biserica creştină a pătruns cultura elină, cu arta şi filosofia ei, cu toate realizările ei, dar şi cultura romană, de care este legată în cel mai înalt grad Biserica catolică. Căderea Romei şi a lumii antice nu înseamnă moarte, ci doar o anume catastrofă în istorie, cînd la suprafaţa pămîntului toate s-au strămutat din loc, dar ceva a intrat şi înlăuntru, iar temelia vechii culturi a rămas

au fost adunate toate tipurile culturale elaborate de lumea veche. Formarea unui stat universal unic, a Imperiului roman, a fost rezultatul procesului de integrare a lumii vechi şi a făcut posibilă istoria universală. Istoria universală a unei unice comunităţi a început din această perioadă a unificării Orientului cu Occidentul. Creştinismul a apărut istoriceşte şi s-a dezvăluit lumii în această perioadă a întîlnirii mondiale a tuturor rezultatelor proceselor culturale ale lumii vechi. Acum au fuzionat culturile Orientului şi ale Occidentului, acum s-a contopit cultura elină cu cele din Orient, refractate apoi în cultura romană. Unificarea lumii vechi, sincretismul elenist, au creat condiţiile pentru formarea unei umanităţi unice, pînă la care nu se înălţase încă vechiul spirit evreu, cu toată forţa sa de propovăduire, cu toate că a fost leagănul creştinismului. Particularismul este propriu întregii lumi vechi. Universalismul creştinismului, ca proces natural al lumii, a fost predeterminat de această unire a Orientului şi Occidentului din cultura elenistică şi din Imperiul roman. Creştinismul a apărut într-un popor mic, care nu ocupa un loc central în istoria acelui timp, cînd prim-planul era dominat de ceea ce se petrecea la Roma sau, poate, în Alexandria. În Palestina particularistă, izolată din punct de vedere naţional, s-a săvîrşit acel măreţ fapt al istoriei universale, recunoscut ca fiind unul central nu doar de creştini: ceea ce s-a petrecut la Betleem a predestinat întreaga istorie universală. În timp ce pe arena istoriei se săvîrşeau măreţe evenimente, la Roma, în Egipt, în Grecia se petreceau procese de unificare, se forma o uniune universală a popoarelor şi culturilor într-o umanitate mondială unică, în acest timp s-a format un punct, deloc central în aparenţă; în care s-a petrecut cea mai mare revărsare a Divinului, cea mai mare revelaţie şi contopire a proceselor, care veneau de sus şi de jos, a proceselor unite de şuvoiul vechii istorii într-unul universal unic, în ultima perioadă a existenţei sale. S-a format o nouă lume creştină, a început istoria *universală*, necunoscută de lumea veche. Acesta a fost unul din rezultate.

Alt rezultat, foarte straniu şi tragic, a constat în faptul că lumea veche trebuia să şi cadă, nu numai să se unifice şi să formeze un întreg unic. Trebuia să se petreacă o

mare cădere a lumii antice, a păgînismului. A căzut măreața cultură legată de lumea elină, a căzut cel mai mare stat din lume – cel roman. Căderea a avut loc atunci cînd starea de universalism a fost atinsă. Înflorirea maximă a lumii vechi s-a petrecut atunci cînd existau state relativ mai mici, fără pretenții de însemnătate mondială, fără strălucire și putere. Căderea s-a petrecut chiar atunci cînd lumea a devenit universală, cînd s-a format un stat universal și a luat naștere cultura elenistică cea mai rafinată. Cred că acesta este un fapt central în istoria universală, care, mai mult ca altele, ne obligă să reflectăm la natura procesului istoric. Căderea lumii vechi n-a fost întîmplătoare. Ea n-a fost determinată doar de năvălirea popoarelor barbare, care au distrus vechile valori și au deschis perioada de barbarie, dar și de o anume boală lăuntrică, recunoscută tot mai mult de către istorici, ce a atins la rădăcină această cultură, făcînd inevitabilă căderea ei chiar în perioada de maximă strălucire exterioară. Căderea Romei și a lumii vechi ne învață două lucruri perfect opuse. Ea ne spune că în cultură există o lipsă de rezistență și o fragilitate a tuturor lucrurilor și realizărilor pămîntești. Căderea ne amintește mereu că, în fața veșniciei, în fața destinului etern, toate realizările culturii pămîntești, chiar și în forma lor cea mai înfloritoare, sînt supuse pieirii și includ în sine o boală purtătoare de moarte. Totodată, în lumina istoriei timpului nostru, această cădere nu ne învață numai despre caracterul pieritor al culturii, despre faptul că ea suportă momente de naștere, de evoluție și de moarte, ci și că ea este temeiul eternității, pentru că, într-adevăr, rezultatul este uimitor. Măreața lume veche a căzut, a venit perioada barbariei și a întunericului, caracteristică secolelor VII, VIII și IX ale Evului Mediu, dar cultura a rămas de-a pururi. Ea a pătruns ca un strat profund în viața Bisericii creștine. În Biserica creștină a pătruns cultura elină, cu arta și filosofia ei, cu toate realizările ei, dar și cultura romană, de care este legată în cel mai înalt grad Biserica catolică. Căderea Romei și a lumii antice nu înseamnă moarte, ci doar o anume catastrofă în istorie, cînd la suprafața pămîntului toate s-au strămutat din loc, dar ceva a intrat și înlăuntru, iar temelia vechii culturi a rămas

pururea vie. Dreptul roman e veşnic viu, arta şi filosofia greacă sînt veşnic vii, şi toate celelalte temelii ale lumii vechi sînt vii. Ele alcătuiesc baza culturii noastre, unică şi veşnică, dar care trece prin diferite momente. Căderea lumii vechi ne învaţă, mai presus de orice, faptul că toate concepţiile prea simpliste despre progres nu se potrivesc nicăieri şi nu rezistă criticii, că un asemenea progres în linie dreaptă, de fapt, nici nu există. Toate evenimentele fundamentale ale istoriei resping în esenţă o asemenea teorie. Unul din cei mai mari istorici ai lumii antice, Eduard Meyer, consideră că orice cultură cunoaşte perioade de dezvoltare, un punct culminant, apoi pieirea şi căderea. La urma urmei, el crede că în lumea antică au existat culturi mărețe, în comparaţie cu care timpurile ulterioare înseamnă doar o întoarcere la trecut. De exemplu, vechea cultură a Babilonului a fost atît de desăvîrşită, încît în multe privinţe nu este inferioară culturii secolului XX. Faptul este esenţial pentru filosofia istoriei. Şi în Grecia, a existat o perioadă de iluminism, care a coincis cu distrugătoarea critică sofistică, analogă iluminismului din secolul XVIII. Acest iluminism trebuia să triumfe pe o linie dreaptă de evoluţie. Însă vedem că perioada de iluminism din Grecia s-a năruit, a început o mare reacţie, idealistă şi mistică, aceea jalonată de Socrate şi Platon. Această măreaţă reacţie spirituală împotriva iluminismului sceptic-raţionalist străbate Evul Mediu. Ea ocupă o perioadă îndelungată a istoriei, peste o mie de ani, şi respinge clar teoria iluministă de dezvoltare. Faptul este absolut de neînţeles din punct de vedere iluminist-progresist. De ce s-a petrecut în lume o astfel de reacţie îndelungată? Mulţi istorici ai Greciei, ca, de pildă, Beloch, manifestă ostilitate faţă de acest curent spiritual şi, începînd cu Platon, constată existenţa unei mişcări reacţionare, care s-a continuat pînă în epoca Renaşterii. De ce nu se continuă evoluţia „iluministă"? Aici se pune o problemă foarte interesantă de filosofie a istoriei.

Creştinismul a apărut în perioada de înflorire tîrzie şi de rafinament al vechii culturi, acel rafinament legat de perioada elenistică. În creştinism, nu trebuie să cauţi acea naivitate proprie vechii religii şi vechiului om. Creştinismul se dezvăluie omului în perioada rafinamentului cultural.

Cred că acesta este unul din momentele esenţiale pentru definirea caracterului său. Conform acestui caracter, creştinismul nu este o religie naturală. Dacă ar fi să clasificăm religiile, creştinismul n-ar trebui să fie luat drept o religie naturală, legată nemijlocit de sentimentul naturii şi de răsfrîngerea în suflet a proceselor sale tainice într-o unitate organică, ci ca o religie cultural-istorică, în care taina vieţii şi a Divinităţii se dezvăluie prin intermediul dualismului sufletului îndepărtat deja de sentimentul naiv şi de legătura cu natura. Este aceasta o latură esenţială pentru caracterizarea creştinismului. În creştinism, două mari curente ale istoriei universale se întîlnesc şi fuzionează, şi, totodată, este pusă şi soluţionată în chip nou una din temele fundamentale ale istoriei mondiale: Orientul şi Occidentul. Creştinismul înseamnă întîlnirea şi contopirea forţelor spirituale orientale şi occidentale. Fără aceasta, creştinismul ar fi lipsit de noimă. El este unica religie universală care, avîndu-şi leagănul nemijlocit în Orient, este, înainte de orice, o religie a Occidentului oglindind în sine toate particularităţile Occidentului. Creştinismul apare în perioada formării unei umanităţi unice prin intermediul Imperiului roman şi al culturii elenistice, cînd Orientul şi Occidentul se contopesc definitiv. De aceea în creştinism este dată acea premisă a istoriei universale fără de care filosofia istoriei nu ar fi posibilă. Este dată premisa unităţii omenirii şi a unităţii Planului Divin, care acţionează în destinele istorice, cînd noua religie apare pe terenul unirii Orientului cu Occidentul. Şi iată, creştinismul mută centrul de greutate al istoriei din Orient în Occident. Creştinismul este punctul de întretăiere al mişcărilor mondiale, el merge dinspre Orient spre Occident, se mişcă la fel ca soarele. După el merge istoria universală. Istoria universală se mută definitiv din Orient în Occident, iar popoarele Orientului, care au dat primele pagini din istoria umanităţii şi au creat primele mari culturi, fiind leagănul tuturor culturilor şi religiilor, cad parcă din istoria universală. Orientul [illegible] ine tot mai static. Forţa dinamică a istoriei se strămută [illegible] întregime în Occident. Creştinismul aduce dinamism [illegible] oric în viaţa popoarelor occidentale. Orientul se retrage în [illegible] ine şi iese de pe arena istoriei universale. Rămînînd

necreştin, Orientul nu se împărtăşeşte din istoria universală. Acele popoare ale Orientului, care nu primesc creştinismul, nu intră în curentul istoriei universale. Se confirmă încă o dată, pe calea experienţei, adevărul că creştinismul este cea mai mare forţă dinamică, iar acele popoare care se îndepărtează definitiv de creştinism şi nu merg cu el, încetează să mai fie popoare istorice. Aceasta nu înseamnă că Orientul moare, că în Orient nu mai este posibilă viaţa. sînt chiar înclinat să cred că popoarele Orientului vor intra din nou în şuvoiul istoriei şi vor putea să joace un rol de însemnătate mondială. Războiul mondial, consecinţele sale vor crea posibilitatea ca popoarele Orientului să fie atrase într-un curs nou al istoriei universale. Se poate ca războiul să ducă încă o dată la unificarea universală a Orientului cu Occidentul, dincolo de hotarele culturii europene, iar noi să străbatem o epocă analogă cu cea „elenistică". Însă în ceea ce priveşte trecutul, trebuie să spunem că Orientul a încetat într-un anume moment să mai fie forţa mobilă a istoriei. Prin Orient nu înţeleg Rusia, pentru că Rusia nu este Orientul pur, ci o îmbinare originală a Orientului cu Occidentul. Aceasta creează toată complexitatea destinului ei istoric, dar, în acelaşi timp, destinului istoric rus îi conferă un alt caracter, deosebit de al destinului necreştin al popoarelor din Orient.

Tot ce am afirmat despre eliberarea spiritului uman din sînul naturii, despre personalitatea umană, despre chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în om, despre subordonarea iniţială a omului faţă de stihia naturală inferioară, proprie perioadei precreştine a istoriei, totul conduce la ideea că tema personalităţii umane este pusă pentru prima dată conştient în creştinism, deoarece pentru prima dată creştinismul îşi pune problema destinului etern al personalităţii umane. Pentru lumea veche păgînă şi pentru lumea evreilor, o astfel de punere în profunzime a problemei destinului personalităţii umane a fost inaccesibilă şi imposibilă. Creştinismul recunoaşte primordialitatea spirituală a naturii umane şi faptul că personalitatea umană n-a reieşit dintr-o natură inferioară sau dintr-un mediu neuman. Creştinismul leagă direct personalitatea umană de natura divină superioară şi de originea sa divină. De

aceea, creştinismul este profund opus înţelegerii evoluţionist-naturaliste a omului. În timp ce naturalismul evoluţionist îl priveşte pe om ca pe un copil al lumii şi neagă primogenitura sa spirituală, originea sa aristocratică superioară, creştinismul afirmă tocmai natura umană primară şi independenţa acesteia faţă de procesele stihinice inferioare. Pentru prima dată este posibilă o înţelegere deplină a personalităţii umane, a demnităţii sale superioare. Elaborarea istorică a personalităţii umane s-a săvîrşit cu adevărat doar în perioada creştină a istoriei. Cred că făurirea şi consolidarea personalităţii umane s-au realizat în acea perioadă a istoriei, care, din punct de vedere umanist, a fost considerată mult timp ca neprielnică pentru personalitate: în Evul Mediu. În perioada sa de înflorire, Evul Mediu s-a întărit şi s-a disciplinat pe două căi: cea cavalerească şi cea monahală. Figurile monahului şi ale cavalerului au fost ale unor personalităţi umane disciplinate, căci în monah şi în cavaler personalitatea omului a fost plurivalentă. Personalitatea a fost încorsetată în armură, atît fizic, cît şi spiritual, şi a devenit independentă faţă de acţiunea forţelor stihinice exterioare, care o sfîşiau în bucăţi. Se acordă o insuficientă atenţie însemnătăţii colosale pe care a avut-o Evul Mediu pentru făurirea acelui om, care, cu o energie extraordinară, s-a ridicat în picioare şi, creator, şi-a revendicat drepturile în epoca Renaşterii: Evul Mediu i-a concentrat lăuntric forţele spirituale şi, în imaginea cavalerului şi a călugărului, a făurit personalitatea umană şi a întărit libertatea umană. Întreg ascetismul creştin a dus la concentrarea forţelor spirituale ale omului şi la neadmiterea pierderilor. Forţele spirituale au fost adunate şi concentrate lăuntric. Şi dacă nu întotdeauna forţele creatoare au căpătat posibilitatea să se manifeste suficient de liber şi să evolueze, ele, în orice caz, s-au concentrat şi s-au prezervat. Avem de-a face aici cu unul din rezultatele cele mai mareţe şi mai neaşteptate ale perioadei medievale. De aceea a fost posibilă înflorirea creatoare din epoca Renaşterii. Dacă omul n-ar fi trecut prin şcoala ascetică de reţinere a forţelor, n-ar fi intrat în noua sa istorie preaplin de putere creatoare şi de îndrăzneală, cum a intrat în epoca Renaşterii. Aici este contrastul esenţial între Evul Mediu şi noua

istorie. Dacă omul european iese astăzi din noua istorie secătuit, cu forțele istovite, el a ieșit din istoria medievală cu forțele acumulate, virginale și disciplinate la școala ascetismului. Chipul monahului și al cavalerului au precedat epoca Renașterii, fără aceste chipuri personalitatea umană nu s-ar fi putut ridica niciodată la înălțimea necesară.

Dar sfîrșitul istoriei medievale, care trebuia să ducă la apariția noii istorii, a epocii Renașterii și a umanismului, semnifică faptul că perioada medievală n-a putut soluționa acele probleme aduse spre rezolvare, că ideea împărăției lui Dumnezeu nu s-a înfăptuit și că insuccesul înfăptuirii ei a dus la răzvrătirea omului în epoca Renașterii și a Umanismului. Marele rezultat al Evului Mediu nu a constat doar în faptul că și-a descoperit propria idee, ci și în aceea că și-a descoperit și contradicțiile lăuntrice și imposibilitatea realizării acestei idei. Evul Mediu trebuia să ajungă la un asemenea crah. Teocrația nu s-a înfăptuit și nu putea să se înfăptuiască în mod coercitiv. Însă rezultatul Evului Mediu a constat în faptul că omul și-a concentrat forțele spirituale pentru crearea unei noi istorii, nu în presupunerea propriilor scopuri. De obicei, rezultatul unei mișcări istorice nu este acela spre care năzuiesc conștient creatorii săi, ci cu totul altul. Astfel, marele rezultat al mișcării care a dus la formarea Imperiului roman nu a fost formarea acestuia. Existența Imperiului roman a fost de scurtă durată – a căzut și s-a scindat. Însă marele rezultat al scindării sale a constat în faptul că s-a format o unică umanitate, care a constituit fundamentul Bisericii creștine universale. Cred că oamenii Evului Mediu nu erau conștienți că făuresc personalitatea umană pentru noua perioadă a istoriei universale. În conștiința lor au existat ideile teocrației și ale feudalismului, care n-au avut sorți de izbîndă, sau forme tranzitorii de cavalerism, care au fost eliminate de noua istorie (acestea trebuie luate în considerare separat de cavalerismul spiritual, lăuntric, care rămîne etern). Încă din timpul Evului Mediu, în secolele XIII și XIV, a existat o Renaștere creștină. A avut loc o întoarcere spre formele antice, scolastica medievală însemna deja victoria formei antice în filosofie. Iar Dante a reprezentat o culme a Renașterii medievale.

## CAPITOLUL VII

# Renaşterea şi umanismul

În Evul Mediu, forţele umane au fost concentrate parcă lăuntric, spiritual, în exterior, însă ele nu s-au manifestat suficient. Dar Evul Mediu s-a încheiat prin Renaşterea medievală creştină, cînd cultura vestică europeană a atins punctul maxim al dezvoltării sale. Mă gîndesc la Renaşterea timpurie a Italiei mistice, la începutul căreia s-au aflat proorocirile lui Ioachim de Flora, sfinţenia lui Francisc de Assisi, genialitatea lui Dante. Aceasta este Renaşterea medievală creştină, de care sînt legate pictura lui Giotto şi întreg curentul perioadei iniţiale a artei italiene. Este unul dintre cele mai neobişnuite momente ale culturii spirituale occidentale. Acum s-a pus măreaţa sarcină a renaşterii pur creştine şi s-a fundamentat umanismul pur creştin, deosebit de umanismul noii istorii, care va debuta ulterior. Acest umanism creştin este lucrul cel mai de preţ pe care ni l-a dat cultura spirituală a Europei occidentale. Întreg proiectul medieval al culturii religioase, cel mai măreţ poate din istorie, prin profunzimea sa, prin anvergura lui universală, prin zborul visării, de care era legată această cultură ce pretindea să înfăptuiască împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt în cea mai măreaţă frumuseţe văzută vreodată pe lume, în care exista deja o întoarcere parţială la fundamentul antic, fiindcă orice renaştere înseamnă o înapoiere la izvoarele greceşti ale culturii, – acest proiect măreţ al culturii religioase n-a reuşit, iar împărăţia medievală a lui Dumnezeu nu s-a înfăptuit şi nu putea să se înfăptuiască. Marile realizări ale Renaşterii creştine au fost neobişnuite, pentru că neobişnuită a fost sfinţenia sfîntului Francisc de Assisi şi genialitatea lui Dante. Însă a fost o experienţă spirituală creatoare, din care s-a evidenţiat faptul că umanitatea nu

putea merge pe calea predictată tuturor de către conştiinţa medievală. Următorul pas a însemnat separarea şi îndepărtarea de cultura medievală. A fost o altă cale, pe care nu s-a înfăptuit o Renaştere creştină, ci una în multe privinţe anticreştină. În Renaştere a acţionat umanismul creştin al perioadei timpurii, dar şi umanismul anticreştin. Aceasta este tema centrală a întregii filosofii a istoriei, tema destinului omului. Acesta este unul dintre momentele hotărîtoare din destinul omenirii. Conştiinţa medievală includea în sine anumite insuficienţe şi neajunsuri, care trebuiau să fie dezvăluite la sfîrşitul Evului Mediu şi la începutul timpului nou. În ce constă caracterul insuficient al ideii medievale de împărăţie a lui Dumnezeu în virtutea căreia Evul Mediu trebuia să se sfîrşească, cultura teocratică nu putea fi încununată de succes şi trebuia să ajungă la o fisură interioară şi la eşec, istoria Evului Mediu trebuia să se sfîrşească şi să înceapă istoria omului nou, istoria în care apăruse un spirit ce lupta cu spiritul medieval? Cred că insuficienţa conştiinţei medievale constă, înainte de toate, în faptul că n-a fost dezvăluită în chip autentic forţa liberă şi creatoare a omului. În lumea medievală, omul n-a fost lăsat în libertate pentru lucrarea sa liberă, creatoare, pentru edificarea liberă a culturii. În acest sens, n-au fost încercate în libertate acele forţe spirituale ale omului, făurite de creştinism şi de perioada medievală creştină a istoriei. Ascetismul medieval a consolidat forţele umane, dar ele n-au fost lăsate să se exercite în creaţia liberă a culturii. S-a evidenţiat că înfăptuirea coercitivă a împărăţiei lui Dumnezeu este imposibilă. Coercitiv, fără acordul liber, fără participarea forţelor umane libere şi autonome, nu se poate clădi împărăţia lui Dumnezeu. Pentru cultura religioasă a fost necesară revelaţia forţelor umane, a creaţiei omeneşti, pentru ca omul, străbătînd această perioadă grea de încercare tragică în libertate a forţelor sale, să ajungă în cele din urmă la formele superioare ale conştiinţei religioase, ca să poată să creeze autonom o cultură teonomică şi să-şi pună toate forţele sale creatoare în slujba edificării împărăţiei lui Dumnezeu. Experienţa noii istorii nu înseamnă altceva decît experienţa deschiderii libere a forţelor umane. În mod inevitabil, în istoria umanismului

a apărut un om nou european, fiind astfel pusă la încercare în mod autentic libertatea creatoare a lui. Evul Mediu, concentrînd şi disciplinînd forţele spirituale ale omului, le-a înnodat totodată. Le-a subordonat unui centru spiritual, ce conţinea întreaga cultură umană. Această subordonare exista în chiar caracterul culturii medievale. În zorii noului timp, s-a petrecut o descentralizare, forţele creatoare ale omului au fost lăsate în libertate. Aşadar, epoca de clocotire a acestor forţe creatoare a creat ceea ce noi numim Renaşterea, ale cărei consecinţe continuă pînă în secolul XIX. Întreaga nouă istorie este o perioadă renascentistă de istorie. O perioadă istorică aflată sub semnul liberalizării forţelor creatoare omeneşti, al descentralizării spirituale, al ruperii de un centru spiritual, al diferenţierii tuturor sferelor vieţii sociale şi culturale, cînd toate domeniile culturii umane devin autonome: ştiinţa, arta, viaţa statală, viaţa economică, întreaga viaţă socială şi întreaga cultură. Acest proces de diferenţiere şi de autonomie constituie ceea ce se numeşte secularizarea culturii umane. A fost secularizată chiar şi religia. Arta şi cunoaşterea, statul şi societatea au luat-o pe calea secularizării. Toate sferele vieţii sociale şi culturale încetează a mai fi legate între ele şi devin libere. Este caracteristica principală a întregii noi istorii. Trecerea de la istoria medievală la cea nouă înseamnă o anume întoarcere de la divin spre uman, de la profunzimea divină, de la concentrarea înlăuntru, de la miezul spiritual către afară, înspre relevarea culturală exterioară. Această cotitură faţă de profunzimea spirituală de care au fost legate şi fixate forţele umane nu înseamnă numai eliberarea forţelor umane, ci, de asemenea, trecerea la suprafaţă a vieţii umane, din adîncime la periferie, trecerea de la cultura religioasă medievală la cea laică, cînd centrul de greutate se mută din profunzimea divină în creaţia pur umană. Legătura spirituală cu centrul vieţii începe să slăbească tot mai mult. Întreaga nouă istorie este drumul străbătut de omul european, drum care se îndepărtează tot mai mult de centrul spiritual, drum al încercării libere a forţelor sale creatoare.

Burckhardt spune că în epoca Renaşterii a avut loc descoperirea omului, a individului. Dar ce înseamnă

această descoperire a omului? Este mai corect spus că omul lăuntric a fost descoperit în epoca Evului Mediu, întrucît atunci s-a petrecut o lucrare spirituală lăuntrică, atunci omul s-a aflat în centrul credinței și al concepției creștine asupra lumii, însă atitudinea față de om a fost cu totul alta decît în epoca Renașterii. Epoca Renașterii ne dezvăluie din nou un om natural, în timp ce creștinismul, din momentul apariției sale în lume, a dezvăluit omul spiritual, pe noul Adam, opusul celui veterotestamentar din lumea precreștină. Creștinismul a declarat război omului natural, stihiilor inferioare, în numele făuririi spirituale a personalității umane, în numele răscumpărării omului. Creștinismul medieval a legat pe omul natural, i-a încătușat forțele, l-a ferit pe om de natura din sine și de natura din lumea înconjurătoare. În Evul Mediu, natura era obturată. Îndreptarea spre natură a constituit unul din fundamentele vieții antice. De aceea, orientarea spre natură a noului om a fost în legătură cu orientarea spre Antichitate. Renașterea nu înseamnă altceva decît o întoarcere a omului la natură și o întoarcere a sa la Antichitate. Această întoarcere spre temeiurile naturale ale vieții umane, deschiderea forțelor creatoare în sfera naturală creează terenul pentru umanism. Conștiința umanistă, care a luat naștere prin dubla întoarcere spre Antichitate și spre natură, l-a reorientat pe om de la chipul său spiritual spre cel natural. Această conștiință a descătușat forțele umane naturale și, totodată, a rupt legătura cu centrul spiritual, l-a detașat pe omul natural de cel spiritual. Întoarcerea spre forțele naturale, descoperirea unei noi conștiințe pe acest teren, îi conferă omului o încredere tinerească în sine, în posibilitățile lui creatoare. Forțele omului sînt nemărginite, nu există granițe ale creației umane în artă și în cunoaștere, în viața statală și socială. Omul noii istorii își trăiește luna sa de miere. Simte eliberarea forțelor și legătura sa profundă cu viața naturală nemijlocită și cu antichitatea atît de apropiată de natură. Este semnificativ că tocmai în Italia, acolo unde s-a petrecut înflorirea forțelor umane libere și creatoare, nu a existat o revoltă directă împotriva creștinismului. În esență, Italia a păstrat întotdeauna legătura sa cu Antichitatea prin Roma, nu s-au pierdut niciodată

legăturile cu ea, iar antichitatea n-a fost străină de istoria italiană. În Renaşterea italiană nu a apărut ruptura de Biserica catolică, ci a existat o stranie coexistenţă cu credinţa catolică. Această coexistenţă a mers atît de departe, încît papii au fost ocrotitorii Renaşterii. Spiritul renascentist se manifestă cu o forţă neobişnuită la Vatican. Astfel, catolicismul însuşi s-a îmbogăţit. Prin aceasta se deosebeşte temperamentul popoarelor romanice de cel nordic al popoarelor germanice, care, în final, a dus la revolta protestantă. Temperamentul italian şi, în general, cel romanic, cu ataşamentul său critic faţă de cult, nu a dus la o asemenea revoltă. Aici a existat mai degrabă o creaţie pozitivă decît o rebeliune împotriva trecutului religios şi spiritual.

În ce constă esenţa raportării la natură şi la antichitate? Această raportare a însemnat o căutare a formelor perfecte în toate sferele creaţiei umane. Acest principiu formal din creaţia umană înseamnă totdeauna recurs renascentist la antichitate. Am spus nu o dată că pentru întreaga structură a culturii eline este esenţială preponderenţa formei, care atinge o desăvîrşire imanentă. Orice încercare de structurare a gîndirii, a creaţiei artistice, a vieţii juridice şi statale este un recurs la antichitate. Ea există chiar şi în gîndirea patristică, întrucît în cadrul acesteia s-au făcut raportări la Platon şi Aristotel, iar conţinutul spiritual creştin a fost influenţat de ideile eline. Însă cu mult mai puternică a fost raportarea la formele antice la începutul timpurilor noi. Căutarea de noi forme perfecte are un dublu caracter. Se raportează direct la arta antică, la filosofia antică, la statul antic. Pe de o parte, sînt căutate formele absolute în natura însăşi. Renaşterea l-a întors pe om spre natură în aşa fel, încît investigaţiile creatoare i le-a îndreptat spre descoperirea formelor perfecte în natura însăşi şi prin natură. Direcţiile artei sînt hotărîte dinainte de către căutarea izvorului desăvîrşirii în formele desăvîrşite ale naturii însăşi. Întreaga artă a Renaşterii învaţă desăvîrşirea formei atît de la natură, cît şi de la arta antică. În aceasta constă esenţa profundă a spiritului renascentist. S-a petrecut o denaturare a formelor perfecte pentru noul spirit ce a străbătut istoria medievală, spirit neasemănător celui antic, dar care

s-a raportat din nou la arta antică, la cunoașterea antică, la statul antic, la toate formele vieții antice. În Renaștere s-a petrecut un conflict furtunos și pătimaș între conținutul spiritual al vieții creștine și formele antice etern regeneratoare, aflate și ele în eternă regenerare; conținutul spiritual al vieții creștine s-a amplificat pe tot parcursul Evului Mediu, iar sufletul omenesc se îmbolnăvise de nostalgia unei alte lumi, transcendente și lumea aceasta nu-l mai putea deja satisface. Era un suflet acaparat de setea răscumpărării și de împărtășirea tainei răscumpărării, sete pe care lumea antică nu o cunoștea, un suflet infestat de conștiința creștină a păcatului, de scindarea creștină între două lumi, fiind incapabil să fie satisfăcut de formele vieții naturale și ale celei culturale aparținînd lumii antice. Această dualitate a conștiinței și-a pus pecetea asupra Renașterii, care își are baza în experiența Evului Mediu, cu toate scindările sale în Dumnezeu și diavol, în cer și pămînt, în spirit și carne. În Renaștere, se îmbină conștiința transcendentă creștină, și ea rupe orice graniță, cu conștiința imanentă a naturalismului antic. Nici o clipă, Renașterea n-a fost integrală, n-a putut fi o întoarcere la păgînism. Întreaga Renaștere, bazată pe conflictul furtunos dintre principiile păgîne și cele creștine din natura umană, ca principii eterne, imanente și transcendente, a fost extraordinar de complexă. Toate acestea dezmint vechea opinie că Renașterea a însemnat o înviere a păgînismului, că în Renaștere a renăscut bucuria păgînă a vieții, îndreptată spre viața naturală, că omul renascentist a rupt-o definitiv cu principiile creștine și că întreaga epocă a purtat o tentă de culoare unică. Istoricii culturii recunosc acum că Renașterea este o ciocnire furtunoasă a două principii, că în ea sînt deopotrivă de puternice principiile păgîne și cele creștine. Acest fapt este foarte evident în autobiografia lui Benvenuto Cellini, care a lăsat o mărturie remarcabilă despre epoca Renașterii. Benvenuto Cellini poate fi numit un păgîn al secolului XVI. Săvîrșește cele mai groaznice crime, caracteristice epocii sale, își pune amprenta asupra timpului său. Același Benvenuto Cellini rămîne însă creștin. În castelul sfîntului Angel, are viziuni religioase. Dacă acest fapt este valabil pentru Benvenuto Cellini, care a trăit în perioada

tîrzie a Renaşterii, cea mai îndepărtată de principiile creştine medievale, el este şi mai valabil pentru stadiile mai timpurii ale creştinismului. Omul Quattrocento-ului se caracterizează prin acelaşi tip de dedublare. Renaşterea dezvăluie imposibilitatea desăvîrşirii clasice a formelor şi a limpezimii clasice, în perioada creştină a istoriei. Pentru spiritul creştin, pentru care s-au deschis cerurile şi s-au lărgit graniţele lumii, pentru care viaţa nu poate fi ferecată în mod imanent, nu este posibilă realizarea în această lume a formelor perfecte, care, în momentul ei culminant, au fost atinse de vechea lume elină, făuritoarea imaginii edenului pămîntesc, a frumuseţii desăvîrşite a vieţii pe pămînt. Acest lucru a fost posibil doar o dată în istoria universală. Există şi în istoria creştină încercări de renaştere şi întoarcere, există o nostalgie după frumuseţea elină, însă în lumea creştină nu mai este posibilă în veacul vecilor înfăptuirea frumuseţii, a limpezimii şi integrităţii spiritului, pentru că ruptura pe care o aduce conştiinţa creştină între viaţa pămînteană şi cea celestă, între viaţa eternă şi cea vremelnică, între lumea închisă imanent şi cea infinit-transcendentă, este de netrecut în limitele istoriei pămîntene, ale culturii pămîntene./

Creştinismul creează un tip de cultură şi de creaţie în care toate înfăptuirile sînt simbolice. Astfel, arta lumii creştine, prin natura ei, nu este clasică, ci simbolică. Realizările simbolice rămîn însă întotdeauna nedesăvîrşite şi n-au niciodată limpezime, căci ele presupun o formă, care este semnul existenţei a ceva desăvîrşit doar dincolo de limitele realizării pămîntene date. Simbolul este un pod aruncat între două lumi, el ne arată că forma perfectă poate fi realizată doar dincolo de o anumită limită, şi nu în cercul închis al vieţii noastre în lume. Acest caracter irealizabil al perfecţiunii formei se simte foarte clar în perioada centrală a Renaşterii – Quattrocento. Perioada marilor căutări se distinge prin nedesăvîrşirea formelor. Această nedesăvîrşire a formei pămîntene ne arată perfecţiunea nepămînteană. Arta nu creează perfecţiunea, ci vorbeşte despre nostalgia perfecţiunii şi exprimă simbolic această nostalgie. Faptul este caracteristic pentru întreaga structură a culturii creştine. Dacă luăm în considerare

diferența dintre arhitectura gotică și cea clasică, faptul devine extrem de limpede. În vreme ce arhitectura clasică atinge aici perfecțiunea definitivă, cum este, de exemplu, cupola Panteonului, în esența sa, arhitectura gotică este în esență nedesăvîrșită și nu năzuiește spre perfecțiunea formei. Ea tinde mereu, tînjește spre ceruri și afirmă că doar acolo, în ceruri, poate fi atinsă perfecțiunea. Nu și pe pămînt, unde omul doar năzuiește pătimaș după ea. Această imposibilitate formează o trăsătură principală a întregii culturi creștine. Prin natura ei, cultura creștină nu poate fi desăvîrșită. Ea desemnează temeiul căutării eterne, al tînjirii, al năzuinței spre înalt, fiind doar răsfrîngerea simbolică a ceea ce este dincolo de aceste limite ale posibilului. Această dedublare a sufletului creștin și păgîn atinge expresia sa cea mai sublimă și mai acută în creația marelui pictor al Quattrocento-ului – Botticelli. Dualitatea omului renascentist, conflictul dintre principiile păgîne și creștine, atinge în arta lui Botticelli o tensiune extremă. Calea creatoare a lui Botticelli s-a încheiat prin aceea că l-a urmat pe Savonarola. Ca și Gogol, care, sub influența Părintelui Matvei, și-a ars manuscrisele, Botticelli a trăit și el o tragedie. În creația lui Botticelli se simte că formele desăvîrșite nu pot fi realizate în arta sufletului creștin, se resimte acea frîngere dureroasă a sufletului creștin, eșecul realizărilor creatoare. S-a afirmat despre Botticelli că Venerele sale au părăsit pămîntul, iar Madonele, cerul. Imposibilitatea existenței pe pămînt a chipului desăvîrșit al Madonei este trăsătura caracteristică a spiritului lui Botticelli, nostalgia sa fundamentală. Pentru mine, arta lui Botticelli este minunată și, în același timp, plină de învățăminte: Renașterea trebuia să sufere un eșec lăuntric. Poate că esența și măreția ei constau tocmai în faptul că Renașterea n-a reușit și nu putea să reușească, pentru că nu este posibilă o Renaștere antică, păgînă, nu este posibilă în lumea creștină Renașterea formelor pămîntene perfecte. Pentru această lume este inevitabilă căutarea formelor perfecte și întoarcerea la formele antice, dar la fel de inevitabilă este și dezamăgirea profundă în înfăptuirea acestor forme aici. O înfăptuire imanentă a perfecțiunii în creația culturală este imposibilă în perioada creștină a istoriei. Eșecul Renașterii constă, poate, tocmai

[d]in marea ei realizare, pentru că prin acest eşec se înfăptuieşte o frumuseţe mărcată în creaţie. În imaginile dedublate din Quattrocento se atinge cunoaşterea profundă a destinului omului în perioada creştină a istoriei şi se capătă o experienţă uriaşă privind limitele în care este posibil jocul forţelor creatoare ale omului. După apariţia lui Hristos, după răscumpărare, deja nu mai este posibilă înfăptuirea creaţiei în formele perfecţiunii imanente antice.

Se poate replica faptul că în Cinquecento s-a atins o mai mare perfecţiune a formelor. În arta lui Michelangelo şi a lui Rafael pare că se atinge adevărata perfecţiune. Dar este uimitor destinul acestei culmi a perfecţiunii artei italiene din secolul XVI: realizarea supremă a artei lui Rafael a constituit începutul căderii Renaşterii. Cu Rafael, în creaţia căruia se atinge perfecţiunea compoziţiei, începe deja o secătuire sufletească lăuntrică. La el nu mai există acel cutremur lăuntric, care se simte în arta Quattrocento-ului. După arta Cinquecento-ului, începe şcoala de la Bologna şi barocul, care înseamnă veştejirea Renaşterii. Întoarcerea la fostele epoci de creaţie nu înseamnă că ele se repetă pur şi simplu, ci că se produce o refracţie a vechilor şi eternelor principii în noi principii. Renaşterea nu a fost o simplă repetare, o simplă întoarcere spre creaţia antică, ci o interpretare originală a formelor antice într-un spirit nou, într-un conţinut nou, care a schimbat toate rezultatele. La urma urmei, asemănarea dintre antic şi renascentist a fost exagerată. Nu există perfecţiunea anticului în arta Renaşterii, întrucît, în general, nimic şi niciodată nu se repetă. Platonismul epocii Renaşterii seamănă prea puţin cu platonismul antic. Atît în domeniul artei, cît şi în al edificării formelor artificiale de statalitate, în care nu se repetă nimic asemănător cu formele antice. Există o apropiere exterioară înşelătoare. În realitate, întreaga cultură creatoare din epoca Renaşterii este cu mult mai puţin perfectă decît cultura creatoare din perioada de înflorire a culturii eline, care, niciodată poate în istoria omenirii, n-a fost depăşită şi care, totuşi, este mai bogată în căutările ei şi mult mai complexă decît cultura greacă, simplă şi integrală.

Spiritul lăuntric al noii istorii, spirit care a inspirat Renaşterea şi a continuat să inspire întreaga perioadă

renascentistă, nu numai secolele XV şi XVI, ci întreaga nouă istorie, a ajuns abia acum la final. Acest spirit este umanismul. Acesta s-a situat la baza noii concepţii despre lume. A început o nouă eră, umanistă. A început Renaşterea. Nu numai în Italia, ci în întreaga Europă. Una din cele mai importante manifestări ale Renaşterii poate fi socotită creaţia lui Shakespeare. A fost dezvăluirea acelui joc liber al forţelor creatoare umane, care a început după ce forţele umane au fost lăsate în libertate. Renaşterea se repetă în toate ţările europene, dar înflorirea maximă a perfecţiunii ei s-a manifestat în Italia. Umanismul reprezintă fermentul noii istorii. A înţelege noul spirit umanist înseamnă a înţelege esenţa însăşi a noii istorii, înseamnă a înţelege întreg destinul omului în noua istorie, a înţelege că încercările, pe care omul le suferă în noua istorie sînt inevitabile, a conştientiza şi a lămuri aceste încercări. Cred că la baza umanismului s-a aflat o contradicţie profundă. A o descoperi este tema filosofiei noii istorii. Toate eşecurile noii istorii, eşecuri în destinul uman, care au vizat libertatea omului şi au înveninat bucuria creaţiei, toate dezamăgirile amare trăite pînă în prezent se bazează pe această contradicţie fundamentală. Ce este această contradicţie?

După sens şi chiar după denumire, umanismul înseamnă înălţarea omului, aşezarea sa într-o poziţie centrală, revolta, afirmarea şi dezvăluirea sa. Aceasta este una din laturile umanismului. Se afirmă că umanismul a descoperit individualitatea umană, că a pus-o în mişcare deplină, a eliberat-o de acea subjugare caracteristică vieţii medievale, a direcţionat-o pe căile libere ale afirmării de sine şi ale creaţiei. Însă în umanism acţionează şi un principiu total opus. În umanism există o bază nu numai pentru înălţarea omului, nu numai pentru dezvăluirea forţelor creatoare ale omului, dar şi pentru oprimarea, pentru secarea creaţiei, pentru istovirea omului, pentru că umanismul, întorcîndu-l pe om la natură, a mutat centrul de greutate al personalităţii lui din interior la periferie. Umanismul a scindat omul natural de cel spiritual, dînd libertate dezvoltării creatoare a celui dintîi; umanismul s-a depărtat de sensul lăuntric al vieţii, s-a rupt de centrul divin al vieţii, de bazele profunde ale naturii

mane. Umanismul neagă că omul este chip şi asemănare lui Dumnezeu, că este o răsfrîngere a fiinţei divine. În rma sa predominantă, umanismul afirmă că natura mană nu este după chipul şi asemănarea naturii divine, i a celei lumeşti, că omul este o fiinţă naturală. un copil l lumii, un copil al naturii, creat de necesitatea naturală, carne din carnea şi sînge din sîngele lumii naturale, şi de aceea împărtăşeşte limitele acesteia şi toate bolile şi defectele caracteristice existenţei naturale. Astfel, umanismul nu numai că a susţinut înfumurarea omului, nu numai că l-a înălţat pe om, dar l-a şi umilit, pentru că a încetat să-l mai considere o fiinţă de sorginte superioară, divină, a încetat să mai afirme patria sa celestă, afirmînd-o exclusiv pe cea pămînteană şi originea sa pămînteană. Astfel umanismul l-a coborît pe om în rang. Afirmarea de sine a omului fără Dumnezeu, autoafirmarea omului, care a încetat să mai perceapă şi să conştientizeze legătura lui cu natura superior divină şi absolută, cu izvorul superior al vieţii sale, a dus la dezagregarea sa. Principiul înălţător inculcat în spiritul creştin. care înălţa pe om, conform căruia el este după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, copil al lui Dumnezeu, fiinţă înfiată de Dumnezeu, a fost refuzat de umanism. Conştiinţa creştină privitoare la om a început să se estompeze. Astfel se dezvăluie în interiorul umanismului o dialectică autodistrugătoare.

Umanismul străbate diferite stadii. Cu cît este mai aproape de sursele creştine, catolice şi, în acelaşi timp, antice, cu atît mai puternică şi mai remarcabilă este creaţia umană. Cu cît se depărtează de Evul Mediu creştin, cu atît mai mult se rupe de fundamentele antice, cu atît mai mult îi secătuiesc forţele creatoare şi slăbeşte frumuseţea spiritului uman. Este una din cele mai neîndoielnice şi, totodată, paradoxale situaţii care se dezvăluie în noua istorie. De aceasta este legată o neconcordanţă primejdioasă între începutul şi sfîrşitul umanismului, între începutul, din care a înflorit Renaşterea, cînd se mai simţea încă această bază medievală, creştină, catolică a personalităţii umane şi mai exista legătura cu antichitatea, şi acel sfîrşit al umanismului, cînd se săvîrşeşte o ruptură tot mai mare cu baza catolică medievală şi cu antichitatea. Cu cît omul se depărtează în calea sa istorică şi în

conştiinţa sa de principiile medievale, cu atît mai mult se depărtează şi de principiile antice, trădînd preceptul iniţial al Renaşterii. În esenţă, principiile antice n-au fost distruse niciodată, în special la popoarele romanice. Acel spirit nou dezvăluit de noua istorie îl îndreaptă pe om pe căi cu totul noi, neasemănătoare nici cu cele ale destinului său medieval, nici cu ale destinului său antic. Totuşi, temeiurile spirituale ale omului au fost în esenţă două: cel antic – elin şi cel medieval – creştin sau catolic. Această afirmaţie, paradoxală la prima vedere, confirmă strălucit întreaga dialectică despre om. Ea constă în faptul că *afirmarea de sine a omului duce spre autodistrugerea sa, iar dezvăluirea jocului liber al forţelor sale, fără să aibă un scop superior, duce la secătuirea forţelor creatoare.* Năzuinţa pătimaşă de creare a frumuseţii şi a perfecţiunii formelor, cu care a început perioada renascentistă a istoriei, duce la dezagregarea şi diminuarea perfecţiunii formelor. Faptul este vizibil în toate domeniile culturii.

Perioada renascentistă a istoriei este o măreaţă încercare a libertăţii omului. Ea a fost inevitabilă din punct de vedere providenţial. Împărăţia lui Dumnezeu nu putea fi creată fără o asemenea încercare liberă a forţelor umane. Proiectul medieval al teocraţiei pămîntene nu includea încercarea liberă a forţelor umane. Fără libertate, fără creaţie liberă omenirea nu putea să ajungă la împărăţia lui Dumnezeu. Însă una este să afirmi că acest proces al noii istorii este inevitabil şi să vezi rostul profund al rătăcirilor umaniste suferite de omenire, şi alta să afirmi că umanismul, conform temeiurilor şi căilor sale, include în sine adevărul superior, autentic şi că încercarea forţelor umane şi a libertăţii umane s-a dovedit a fi la înălţime. Cred că omul a trecut prin cădere şi decădere, a suportat consecinţele lor, dar străbătînd această cale el trebuia s-o facă în numele sensului măreţ al oricărei încercări libere. Această contradicţie a umanismului reprezintă tema filosofiei noii istorii. Descoperind contradicţia, trebuie să ajungem la sfîrşitul Renaşterii şi al umanismului, pe care îl suportăm într-o formă foarte acută. Astfel se încheie noua istorie, iar acum intrăm într-o perioadă absolut nemaiîntîlnită, a patra perioadă a istoriei

universale, care nu are încă un nume. Acum are loc epuizarea definitivă a umanismului, istovirea şi dispariţia Renaşterii.

Următoarea perioadă a dezvoltării umanismului în noua istorie, care se săvîrşeşte cu o dialectică inevitabilă lăuntrică, după manifestarea nemaipomenit de puternică a creaţiei umane libere din Renaştere, o reprezintă epoca Reformei. În epoca Reformei, misiunea şi-o asumă o altă rasă. În vreme ce Renaşterea începe în sud, la popoarele romanice, Reforma este apanajul popoarelor nordice, cu precădere al celor germanice. Reforma este creată de un alt temperament rasial, în cadrul ei apare un alt spirit. Reforma a fost o revoltă religioasă a omului, dar o revoltă care s-a manifestat nu sub forma creaţiei pozitive, ci a protestului şi negaţiei religioase. Faptul este legat de însuşirile pozitive, dar şi de cele negative ale rasei germane. În Reforma germană s-au manifestat unele trăsături ale spiritului german care, în anumite privinţe, îl aşază pe acesta deasupra spiritului romanic. Există o deosebită profunzime, o năzuinţă deosebită de curăţenie spirituală. Aceste trăsături au condus la faptul că Renaşterea şi umanismul au îmbrăcat mai ales forme religioase. În lumea catolică romanică, s-a produs o renaştere umanistă creatoare, care n-a luat forma revoltei împotriva bisericii catolice. Papii au ocrotit Renaşterea şi ei înşişi s-au molipsit de spiritul ei. Însă în interiorul bisericii catolice, în latura sa umană, au existat şi procese de putrefacţie. Împotriva acestora s-a ridicat protestul rasei germane. Caracterul său a fost mai puţin creator şi mai mult rebel. Apariţia umanismului în Reformă a însemnat şi afirmarea libertăţii adevărate împotriva constrîngerii asupra naturii umane, caracteristica pentru lumea catolică, şi, totodată, afirmarea falsei libertăţi a omului, prin care el a început deja să se distrugă. Faptul este caracteristic pentru însăşi esenţa Reformei: pe de o parte, afirmă libertatea omului, acesta fiind momentul ei autentic şi vocaţia ei pozitivă; pe de altă parte, el îl susţine pe om în mai mică măsură decît a făcut-o conştiinţa catolică. Poate că această idee insuficient de clară necesită unele lămuriri. În vreme ce conştiinţa creştină catolică afirmă existenţa a două principii – al lui Dumnezeu şi al omului, şi recunoaşte

interacţiunea lor, originalitatea celor două naturi, afirmînd independenţa omului în faţa lui Dumnezeu, conştiinţa creştină protestantă, luterană, afirmă în cele din urmă numai pe Dumnezeu şi natura divină, negînd independenţa naturii umane. Acesta este monism, dar un monism opus celui naturalist. Conştiinţa religioasă şi mistică a protestantismului afirmă numai pe unul Dumnezeu şi natura divină, negînd originalitatea omului, baza ontologică a libertăţii umane. Luther a afirmat libertatea conştiinţei religioase. În protestul împotriva catolicismului, el a susţinut autonomia conştiinţei religioase a omului, dar a negat fundamentul primordial al libertăţii omului. Luther a aderat la învăţătura sfîntului Augustin despre har, care nu lasă loc libertăţii. Faptul este caracteristic nu numai pentru Reformă, ci şi pentru spiritul german, care se află la baza filosofiei germane, a monismului idealist german. Unicul principiu divin se dezvăluie în interiorul omului, dar se neagă natura umană independentă în faţa principiului divin. Pentru mistica abstractă germană şi pentru idealismul abstract german, natura umană este lipsită de autenticitate, neaparţinînd esenţei fiinţei. O asemenea concepţie s-a instaurat încă din timpul Reformei; astfel a afirmat Reforma libertatea umană, dar a şi început s-o nege metafizic. În Reformă n-a existat doar principiul umanist, ci şi unul antiumanist. În plus, Reforma a vrut să distrugă în creştinism principiul păgîn, ea a fost ostilă obîrşiei antice, eline, a creştinismului. Reforma a pus bazele unui curent spiritual care s-a desprins tot mai mult de frumuseţea antică şi de formele antice. Este un moment caracteristic şi esenţial în dialectica lăuntrică a umanismului. Este important să prezentăm doar momentele fundamentale ale acestei dialectici, ca să trecem la tema fundamentală privind sfîrşitul Renaşterii.

Momentul următor al acestei dialectici a fost Iluminismul din secolul XVIII, care este strîns legat de apariţia noului om din epoca Renaşterii. Aici vedem deja începutul autoscindării umanismului. Iluminismul din secolul XVIII nu aminteşte prin spiritul său de înflorirea iniţială a creaţiei umane, pe care o întîlnim în Renaştere. În raţionalismul iluminist nu se mai poate recunoaşte acel

entuziasm deplin al credinţei omului în forţa cunoaşterii sale întîlnit în epoca Renaşterii. Acolo aveam de-a face cu credinţa nelimitată în capacitatea omului de a pătrunde în tainele naturii divine. Acest avînt neobişnuit în cunoaşterea tainelor naturii s-a simţit şi în curentele teosofice şi de filosofie a naturii din Renaştere, care percepeau natura ca divină şi vie, cînd omul trebuia să pătrundă şi să se contopească cu ea, şi în primele descoperiri geniale din domeniul ştiinţelor naturale. În secolul „iluminării", cu toată credinţa sa în raţiune, n-a existat extaziere în cunoaşterea naturii. Începe subminarea raţiunii, diminuarea calităţii ei, pentru că raţiunea superioară, care îl uneşte pe om cu cosmosul divin, începe să se întunece, iar legătura cu ea începe să se piardă. Este începutul însingurării omului, al ruperii de principiul spiritual, care duce şi la însingurarea faţă de viaţa cosmică. Vom vedea urmările în secolul XIX. O asemenea manifestare la fel de puternică a spiritului umanist al noii istorii, ca şi în Renaştere, ca şi în Reformă, ca şi în Iluminism, se resimte şi în marea revoluţie franceză. Este unul din momentele esenţiale în destinul perioadei renascentiste a istoriei, în destinul autoafirmării umaniste a omului. Omul, afirmîndu-se pe sine în sens umanist, a trebuit în mod inevitabil să treacă la acele fapte, care au fost săvîrşite şi de marea revoluţie franceză. Încercarea forţelor umane libere trebuia să se mute şi în această sferă. Ceea ce în Renaştere s-a săvîrşit în ştiinţă şi în artă, ceea ce Reforma a săvîrşit în viaţa religioasă, ceea ce în epoca iluminismului s-a petrecut în sfera raţiunii, trebuia să fie transferat şi într-o acţiune colectivă socială. În acţiunea colectivă trebuia să se manifeste credinţa omului în faptul că el, ca fiinţă naturală, poate schimba absolut liber şi cu de la sine putere societatea umană, poate schimba mersul istoriei. În această acţiune el nu depinde de nimic, trebuie doar să-şi proclame şi să înfăptuiască dreptul şi libertatea. Pe această cale a luat-o revoluţia, săvîrşind unul dintre cele mai măreţe experimente umaniste. Revoluţia este un experiment prin care se verifică contradicţiile lăuntrice ale umanismului, sarcinile şi rezultatele umanismului rupt de o bază spirituală. Revoluţia n-a avut puterea să-şi ducă la bun sfîrşit sarcinile, n-a

putut pune în aplicare drepturile omului și înfăptui viața umană liberă. A suferit un eșec măreț. Ea a înfăptuit doar tirania și profanarea omului. Dacă a existat un eșec al Renașterii, care a fost o măreață manifestare a creației umane, dar s-a dovedit neputincioasă să înfăptuiască perfecțiunea formelor pămîntești, dacă a existat un eșec al Reformei, care, fluturînd stindardul libertății, și-a trădat neputința religioasă și a adoptat formele negației, nu pe cele ale creației, – revoluția, totuși, s-a dovedit a fi un eșec și mai mare. Revoluția n-a reușit, iar întreg secolul XIX dezvăluie eșecul revoluției franceze și descoperă reacțiunea spirituală apărută de la începutul secolului XIX și care durează pînă astăzi, divulgînd esența și sensul acestui eșec. Pe calea revoluției, omul n-a putut să-și înfăptuiască drepturile și libertatea sa, n-a putut să atingă fericirea. Dacă în anul '89 revoluția afirma cu patos drepturile omului și ale cetățeanului, în '93 ea ajunge să nege orice drept și orice libertate. Revoluția se devoră pe sine, dezvăluind faptul că la baza ei nu există un principiu care să consolideze ontologic drepturile omului. Iese la iveală faptul că drepturile omului, uitînd de drepturile lui Dumnezeu, se dezagregă și nu-l eliberează pe om. Acest fapt a fost exprimat de reacțiunea spirituală din secolul XIX, care a introdus idei profunde ce au dat roade în întreg secolul. În mare măsură, secolul XIX este o reacție împotriva secolului XVIII și a revoluției. Socialismul, atît de caracteristic pentru secolul XIX, nu a fost doar produsul Revoluției franceze, el a fost și o reacție la faptul că Revoluția franceză nu și-a îndeplinit promisiunile, nu a înfăptuit libertatea, egalitatea și fraternitatea. Socialismul este o denaturare materialistă și ateistă a ideii teocratice. El vrea să înfăptuiască fericirea omului, punînd capăt mișcării eliberatoare a Renașterii. Istoria tristă a Revoluției franceze, fundamentată pe afirmarea de sine umanistă a omului, dezvăluie o contradicție lăuntrică care nu admite eliberarea adevărată, înfăptuirea drepturilor umane, dînd naștere unei reacții inevitabile. Un interesant gînditor francez, Fabre d'Olivet, în cartea sa ***Histoire philosophique du genre humain***, face o încercare de a recunoaște existența a trei principii în istoria societăților umane: al necesității (*le Destin*), al Providenței divine

(*La Providence*) şi al libertăţii umane (*la volonté de l'Homme*), aflate permanent în interacţiune. În revoluţia franceză acţionează principiul libertăţii umane, al voinţei umane, împotriva principiului Providenţei, împotriva principiului divin, iar reacţia la revoluţie nu este altceva decît acţiunea necesităţii. *Le Destin* începe să-şi intre în drepturile sale împotriva bunului plac omenesc. Napoleon a fost instrumentul necesităţii care s-a revoltat împotriva arbitrariului uman. Asupra orgiei libertăţii umane, asupra înfumurării nelimitate care l-a rupt pe om de principiile superioare, se năpusteşte necesitatea cu toată puterea sa. Acest principiu al necesităţii s-a năpustit şi asupra revoluţiei franceze. Lovitura necesităţii a fost pedeapsa pentru minciuna libertăţii umaniste. prin care omul natural se rupe de cel spiritual şi încetează să mai perceapă rostul spiritual al libertăţii. Reacţia cade asupra arbitrariului, însă reacţia necesităţii este neputincioasă împotriva libertăţii spirituale.

În vreme ce prima Renaştere s-a raportat la Antichitate, următoarele, care s-au manifestat în cultura secolului XIX, au pornit deja pe panta întoarcerii la Evul Mediu. Este cazul căutărilor creatoare ale personalităţii umane în mişcarea romantismului. Romantismul este şi el o manifestare a umanismului, dar care încearcă să salveze creaţia umană, fecundînd-o cu principiile medievale. Hrana spirituală pentru creaţia umană este căutată în veacurile de mijloc. Renaşterea romantică vrea să înapoieze creaţiei umane acea poziţie superioară care este legată de conştiinţa creştină şi prin aceasta să prevină căderea ei. Raportarea la principiile medievale este caracteristică şi pentru sfîrşitul secolului XIX, cînd în anumite cercuri ale culturii spirituale are loc o mişcare mistică. Mai trebuie să arătăm că umanismul atinge maximul de dezvoltare şi culmea creaţiei umane, cînd se menţine în miezul purei omenii, de exemplu, în Renaşterea germană, în personalitatea genială a lui Goethe. A fost ultima manifestare a umanismului ideal pur. Herder vedea în caracterul uman scopul superior al istoriei. El a fost ultimul umanist autentic. Pentru Herder, Omul este o fiinţă lăsată pentru prima dată în libertate, el stă cu fruntea sus. Prin libertatea sa, Omul devine rege. În umanismul lui Herder, chipul

omului este legat încă de chipul lui Dumnezeu. Acesta este un umanism religios. însă toată religia lui Herder constă în omenie. Omul este un mijlocitor între două lumi. Omul este creat pentru nemurire, în puterile lui se află infinitul. Patosul lui Herder, ca şi al lui Lessing, a constat în educarea neamului omenesc. Ţelul omului se află în sine însuşi, adică în omenie. După Renaşterea germană a lui Herder şi Goethe, după romantici, umanismul degenerează radical şi pierde legătura cu epoca Renaşterii. Secolul XIX dezvăluie deja principii opuse. Începe criza umanismului şi estomparea spiritului renascentist. Se cască abisuri antagonice.

## CAPITOLUL VIII

# Sfîrşitul Renaşterii şi criza umanismului. Pătrunderea maşinii

Ne apropiem acum de o temă centrală a prelegerilor noastre de filosofie a istoriei, de tema sfîrşitului Renaşterii şi a crizei umanismului. Epoca în care intrăm, o percep drept sfîrşitul perioadei renascentiste a istoriei. Este necesară o precizare specială: de ce s-a epuizat energia renascentistă a noii istorii, de ce spiritul creator al Renaşterii s-a stins treptat şi a luat naştere un alt spirit? Ca să înţelegem esenţa acestui proces, trebuie să ne referim la fundamentul primordial al întregului proces istoric aşa cum l-am schiţat mai sus. La baza lui se află relaţia spiritului uman faţă de natură şi destinul spiritului uman în interdependenţă cu natura. În aceasta constă ţesătura primară a procesului istoric. Se pot stabili trei perioade în relaţia omului cu natura: perioada iniţială – precreştină, păgînă, caracterizată încă prin cufundarea spiritului uman în natura stihială şi prin contopirea nemijlocită şi organică cu natura. Această cufundare în natură este stadiul primar al relaţiilor între om şi natură. Acum omul percepe natura animist. Următorul stadiu al relaţiilor omului cu natura este legat de creştinism şi se continuă pe întreg parcursul Evului Mediu. Acest stadiu stă sub semnul luptei eroice a spiritului uman cu stihiile naturale, cu forţele naturii. Procesul luptei spiritului uman cu natura se caracterizează printr-o lepădare de natură, prin întoarcerea spiritului uman înlăuntru, în adînc, printr-o atitudine conform căreia natura este izvor al păcatului, sursă a înrobirii omului de către stihiile inferioare. În sfîrşit, a treia perioadă a relaţiei dintre spiritul uman şi natură, perioadă începută în epoca Renaşterii, se caracterizează printr-o nouă întoarcere la viaţa naturii. Însă această nouă îndreptare a

spiritului uman spre viaţa naturală se deosebeşte radical de acea comunicare directă cu natura prin care a început istoria universală şi care a fost stadiul iniţial al interacţiunii între spirit şi natură. Acum nu mai are loc lupta spirituală cu stihiile naturii, caracteristică pentru Evul Mediu şi pentru perioada cea mai creştină a istoriei, ci lupta în numele cuceririi şi supunerii forţelor naturale pentru transformarea lor în instrument al scopurilor umane, al interesului şi bunăstării omenirii. Acea întoarcere la natură, începută în epoca Renaşterii, nu şi-a descoperit imediat genul acesta de relaţie. Iniţial ea a fost doar o contemplare artistică reflexivă a tainelor naturii. Apoi se descoperă noua relaţie a omului cu natura. El cucereşte şi supune natura exterioară şi astfel se preface însăşi natura sa. Supunerea exterioară a naturii modifică natura, formează un nou mediu, dar modifică şi omul însuşi. Sub înrîurirea acestui proces, omul se schimbă radical. Are loc o trecere de la tipul organic la cel mecanic. Dacă stadiul precedent se remarca printr-o relaţie organică a omului cu natura, iar ritmul vieţii umane corespundea ritmului vieţii naturale, dacă însăşi viaţa naturală a omului se prefira ca o viaţă organică, dintr-un anumit moment al istoriei se petrece un salt radical şi o cotitură: întoarcerea la caracterul mecanic, de maşină, al vieţii. Istoria perioadei renascentiste, care a durat cîteva secole, nu coincide cu Renaşterea în sensul strict al cuvîntului. Secolele XVI, XVII şi XVIII constituie o perioadă de tranziţie, cînd omul se consideră liber de organism şi nu este încă subordonat de mecanism. Forţele umane se eliberează pentru acţiunea creatoare. Omul a ieşit din albia vieţii organice, sociale şi individuale, e descătuşat, diferenţiat şi eliberat de legătura coercitivă cu centrul organic faţă de care era subordonat mai înainte. Nu s-a format o nouă legătură şi contactul cu centrul cel nou nu s-a consolidat, nu s-a format încă mecanismul ca o nouă structură şi o nouă subordonare. Prin bogatul conţinut de istorie, această perioadă este percepută ca fiind cea mai liberă manifestare a forţelor creatoare ludice ale omului. Acum omul nu este supus nici vechiului centru organic, nici noului centru mecanic.

Ce s-a petrecut în istoria umanității, ce a schimbat radical întregul caracter și ritm al vieții și ce a stat la baza sfîrșitului Renașterii, care se remarcă printr-un ritm accelerat și atinge culmea în secolele XIX și XX? Am convingerea profundă că s-a petrecut cea mai măreață revoluție cunoscută în istorie – o criză a neamului omenesc, o revoluție ce nu are semne exterioare de recunoaștere, care să coincidă cu un an sau altul, ca în cazul Revoluției franceze, dar cu mult mai radicală. Mă refer la cotitura ce s-a produs odată cu introducerea mașinii în viața societăților. Cred că apariția victorioasă a mașinii este una din cele mai mari revoluții în destinul uman. Nu apreciem încă suficient acest fapt. În toate sferele vieții începe cotitura odată cu apariția mașinii. Omul este, parcă, smuls din sînul naturii, iar ritmul vieții i se schimbă. Pînă atunci, omul era legat organic de natură și viața sa socială se structura în concordanță cu cea a naturii. Mașina schimbă radical relația între om și natură. Ea se interpune între om și natură și nu numai că îl subjugă pe om stihiilor naturale, dar îl și supune; nu numai că îl eliberează de ceva, dar îl și înrobește într-un mod nou. Dacă mai înainte omul era dependent de natură, dacă ducea o viață de mizerie în virtutea acestei dependențe, inventarea mașinii și mecanizarea vieții, care o însoțește, pe de o parte îl îmbogățește, iar pe de alta, creează o nouă formă de dependență și robie mult mai puternică decît cea rezultată în urma dependenței nemijlocite a omului de natură. Un fel de forță misterioasă, străină parcă omului și naturii însăși, intră în viața omului. Un fel de al treilea element nenatural și neuman capătă o putere înfricoșătoare asupra omului și naturii. Această putere înfricoșătoare corupe formele naturale ale omului. Ea îl supune procesului de dezmembrare, de scindare, în virtutea căruia omul parcă încetează a mai fi o ființă naturală, cum fusese înainte. Această putere a pus capăt Renașterii. Întîlnim aici un paradox misterios și ciudat la prima vedere, care, dacă-l scrutăm cu atenție, ne va spune multe despre noua istorie. Paradoxul constă în faptul că epoca renascentistă a istoriei a început cu orientarea către natură, cu căutarea formelor naturale desăvîrșite. De aici a început arta și cunoașterea în epoca

Renașterii. Viața socială a omului trebuia, parcă, să fie „naturalizată". Această abordare a deschis o nouă eră care a înlocuit lupta medievală a omului cu natura, acea îndepărtare de natură. Dar evoluția ulterioară a Renașterii, evoluția umanismului, dezvăluie în această abordare un temei, care îl rupe pe om de natură în alt chip, cu mult mai profund și îl smulge cum nu s-a întîmplat niciodată în epoca medievală. Leonardo da Vinci, unul din cele mai mari genii ale Renașterii, nu numai în plan artistic, dar și în plan științific, după creația căruia poți studia spiritul omului renascentist și din care s-au plămădit multe în noul spirit, Leonardo da Vinci deci, căutînd în natură sursele formelor desăvîrșite ale artei și cunoașterii și fiind unul dintre cei care într-o măsură mai mare ca alții au abordat permanent problema, a fost unul din vinovații viitorului proces al mașinismului și mecanizării vieții umane. Acest proces a ucis întoarcerea renascentistă la natură, l-a desprins pe om de natură, a așezat mașina între om și natură, mecanizîndu-i viața și închizîndu-l într-o cultură artificială, creată în această perioadă. Astfel, întoarcerea renascentistă la natură, care nu a fost cauza omului spiritual, ci a dezvăluit doar omul natural, nu a inclus nici un fel de garanții împotriva procesului care l-a întors pe om de la natură, scindîndu-l ca ființă naturală. La sfîrșitul noii istorii, acest proces capătă un ritm accelerat și se prezintă ca un fenomen cu totul nou, opus fundamentelor inițiale ale Renașterii. Procesul de epuizare a forțelor creatoare din om, ca rezultat al ruperii sale de centrul spiritual al vieții și îndreptare exclusivă spre periferia vieții, este însoțit de pierderea tuturor iluziilor umaniste. Șovăie și se scindează chipul omului, personalitatea umană, pe care creștinismul o făurise în Evul Mediu. În epoca Renașterii timpurii, începe creația omului spiritual, dar ulterior omul natural, rupt de cel spiritual, nu și-a putut menține personalitatea și n-a avut o sursă creatoare inepuizabilă. Omul se îndreaptă către periferia exterioară a vieții, își concentrează forțele spre făurirea unui imperiu mecanic. Consolidarea creației sale depinde de descoperirea în sine a temeiului adînc, supraUman, divin. Cînd omul se desprinde de acest principiu divin, cînd închide în sine accesul spre acesta

şi accesul principiului divin spre sine, el clatină în sine chipul său de om, devine tot mai lipsit de substanţă, iar voinţa sa tot mai lipsită de obiect. Obîrşia creatoare superioară şi ţelul superior, care nu pot fi umane, dispar, sînt obturate izvoarele creaţiei, dispare obiectul creaţiei. Această secătuire a izvoarelor vii ale creaţiei, care prin natura sa trebuie recunoscută nu doar ca umană, dar şi trans-umană, această dispariţie a scopului şi obiectului creaţiei, care trebuie să fie recunoscute ca trans-umane, înseamnează descompunerea omului. Cînd încetează să mai recunoască principiul superior, cînd se recunoaşte ca fiinţă suficientă sieşi, omul ce intră pe calea autoafirmării exclusive se autodistruge, conform unei dialectici lăuntrice inevitabile, se neagă pe sine. Pentru ca el să se afirme pe sine pînă la capăt şi pentru ca să nu-şi piardă izvorul şi ţelul creaţiei sale, nu trebuie să se afirme doar pe sine, ci să-l afirme şi pe Dumnezeu. El trebuie să afirme în sine chipul lui Dumnezeu. Dacă nu poartă în sine imaginea naturii superioare divine, îşi pierde orice chip, începe să se supună proceselor inferioare, se începe dezmembrarea în elementele propriei sale naturi, începe să se subordoneze acelei naturi artificiale pe care el însuşi a chemat-o la viaţă, să se supună naturii maşinii, iar acest fapt îl diminuează, îl des-figurează, îl distruge. Ca să-şi afirme individualitatea umană, personalitatea umană, el trebuie să-şi conştientizeze legătura cu un principiu mai înalt decît ea însăşi, trebuie să recunoască existenţa unui alt principiu, cel divin. Cînd personalitatea umană nu vrea să ştie nimic în afară de sine, se dezagregă, permiţînd pătrunderea stihiilor naturale inferioare, şi porneşte ea însăşi în această stihie. Cînd omul nu recunoaşte nimic în afară de sine, el încetează să se mai perceapă, deoarece, ca să-ţi percepi sinele, trebuie să-ţi recunoşti şi *nesinele*. Ca să fii pînă la capăt o individualitate, nu trebuie să recunoşti doar altă personalitate şi individualitate umană, ci trebuie să recunoşti Persoana divină. Acest fapt dă percepţia individualităţii omului, iar afirmarea de sine nelimitată, care s-a dovedit limita căilor umaniste care nu doreşte să recunoască nimic deasupra sa, duce la pierderea omului. Umanismul se îndreaptă împotriva omului şi împotriva lui Dumnezeu. D că

deasupra omului nu se află nimic, mai presus de el, dacă omul nu află nici un fel de principii, în afară de acelea cuprinse în cercul uman, el nu se mai cunoaşte nici pe sine însuşi. Consecinţa negării principiului superior este că, în chip fatal, omul devine subordonat principiilor inferioare, subumane, nu supraumane. Acesta este rezultatul implacabil al lungului drum al umanismului fără Dumnezeu în noua istorie. Individualismul, care nu cunoaşte limite şi nu se subordonează la nimic, dislocă individualitatea. În ultimele roade ale noii istorii vedem strania şi misterioasa tragedie a destinului uman. Pe de o parte, vedem descoperirea ideii individualităţii, necunoscută epocii precedente, care deschide ceva nou în cultura omenească şi introduce anumite valori noi, pe de altă parte, vedem o dislocare a individualităţii umane, ce nu a existat niciodată înainte. Din cauza nelimitării şi impetuozităţii nestăvilite a individualismului, individualitatea piere. Rezultatul real al întregului proces umanist al istoriei este următorul: umanismul se transformă în anti-umanism.

Ca să percepem deosebit de acut procesul trecerii umanismului în opusul său, să luăm doi seniori ai gîndirii din ultimele decenii ale secolului XIX şi de la începutul secolului XX, doi oameni geniali, care aparţin polilor opuşi ai culturii umane fără să aibă ceva comun între ei, exponenţi ai unor matrice spirituale absolut diferite şi ostile, dar care şi-au pus cu autoritate pecetea asupra destinului omenirii. Unul şi-a pus amprenta asupra piscurilor individuale ale culturii spirituale, celălalt – asupra maselor umane, a mediului social. Mă refer la Friedrich Nietzsche şi la Karl Marx. Aceştia doi, care nu se întîlnesc nicăieri, în nici un punct, care pot doar să se respingă reciproc, încheie deopotrivă umanismul şi încep trecerea la anti-umanism. În mod diferit, afirmarea de sine umană se transformă la ei în negare a chipului uman, iar acest lucru se petrece pe două căi absolut opuse. La Friedrich Nietzsche, carne din carne şi sînge din sîngele umanismului şi, cu toate acestea, o victimă însîngerată pentru păcatele acestuia, umanismul se încheie individualist. În chipul şi în destinul său este răsplătită noua istorie pentru minciuna admisă la izvoarele umanismului. La Nietzsche,

umanismul îşi încheie istoria furtunoasă şi tragică. Faptul este exprimat în cuvintele lui Zarathustra: „omul este ruşine şi infamie, trebuie să fie depăşit". La Nietzsche, depăşirea şi transformarea umanismului în anti-umanism ia forma ideii supraomului. Prin supraom, umanismul ia sfîrşit pe culmea culturii. Pe noua cale antiumanistă, omul este negat ca fiind infamie şi o ruşine, în numele supraomului. Aici se vădeşte trebuinţa pătimaşă şi violentă de supraumān. Modul în care Nietzsche ajunge la ideea de supraom înseamnă însă negarea omului, a valorii în sine a chipului uman, a personalităţii umane, a însemnătăţii ei absolute. Ceea ce a reprezentat unul din fundamentele revelaţiei creştine şi a fost introdus de creştinism în viaţa spirituală, – recunoaşterea valorii absolute a sufletului omenesc – este negat de Nietzsche. Omul este doar un moment efemer, doar un mijloc pentru apariţia în lume a unei fiinţe superioare; el este adus în totalitate ca jertfă acestui supraom, în numele supraomului, omul este negat şi respins. Nietzsche se revoltă împotriva umanismului, ca împotriva celui mai mare obstacol în calea afirmării supraomului. În acest fel, în destinul individualismului umanist are loc o cotitură. După Nietzsche, întoarcerea la umanism nu mai este posibilă. El a dezvelit profund contradicţiile umanismului. Se încheie umanismul european pe culmile culturii spirituale, moare lumea umanistă de compromis a umanităţii pure. Cultura cu ştiinţe şi arte umaniste devine imposibilă. Nietzsche deschide spiritual o nouă eră dincolo de umanismul care desemnează criza adîncă a umanismului. Profundele direcţii spirituale care apar după Nietzsche nu au caracter umanist, ele capătă o tentă vădit mistico-religioasă. Fundamentele umaniste se demodează, nu se mai poate pune bază pe ele. Într-un proces de aprofundare tot mai intensă tipul umanist de cultură este răsturnat şi împins pe al doilea plan. Astfel s-a petrecut căderea umanismului prin persoana unui om genial, prin persoana lui Friedrich Nietzsche. Prin destinul său amar s-a săvîrşit căderea umanismului. Însă Nietzsche mai era încă tributar unui dor pasionat după Renaştere. Era îndurerat de faptul că forţele Renaşterii erau istovite. Simţea în sine sleirea forţelor Renaşterii, acest fapt este exprimat în atitudini tipice pentru el, cum

este idealizarea lui Cesare Borgia. Descriind acest erou al epocii Renaşterii, a încercat să reconstituie forţele creatoare secătuite şi să creeze parcă posibilitatea unei noi Renaşteri. Însă individualitatea creatoare genială a lui Nietzsche nu desemnează această reînviere, această Renaştere a Renaşterii, ci semnifică criza şi sfîrşitul ei. La Nietzsche, care a afirmat atît de pătimaş şi de revoltat individualitatea creatoare, care s-a îndîrjit la culme pentru afirmarea individualităţii, chipul omenesc păleşte şi se profilează deocamdată misterios. Iar chipul supraomului este teribil, trăsăturile sale abia-abia au o lumină umană, în care există o autentică nădejde religioasă a unei stări superioare, însă în acelaşi timp există şi posibilitatea religiei antihristice, atee, satanice.

Într-un alt om, înzestrat cu o minte de excepţie şi cu o uriaşă forţă spirituală, dar prin nimic asemănător cu profilul creator al lui Fr. Nietzsche, – în chipul lui Karl Marx, sfîrşitul Renaşterii şi criza umanismului sînt trăite cu aceeaşi acuitate. În timp ce în personalitatea lui Fr. Nietzsche se petrece o autonegare individualistă a omului şi a umanismului, la K. Marx are loc o autodescompunere colectivistă a umanismului şi o zdruncinare colectivistă a chipului omului. Asemeni lui Nietzsche, K. Marx nu se poate menţine numai în plan uman, să afirme omul, individualitatea umană. Şi el trece la neuman şi supra-uman. Însă conştiinţa neumană şi supraumană a lui K. Marx se deosebeşte de neumanul şi supraumanul la Fr. Nietzsche. Şi K. Marx, asemeni lui Nietzsche, neagă valoarea în sine a individualităţii şi personalităţii umane, neagă revelaţia creştină privind sufletul uman şi semnificaţia sa absolută. Pentru el, omul reprezintă doar o unealtă pentru apariţia unor principii neumane şi supraumane, iar în numele acestor principii declară şi el război moralei umaniste: propovăduieşte cruzimea faţă de om şi faţă de aproape, în numele creării lumii neumane şi supraumane a colectivismului. Între aceşti doi antipozi, între aceste două fenomene polare este o asemănare formală. sînt două finaluri ale perioadei renascentiste a istoriei, două ieşiri din criza umanismului, două posibilităţi de degenerare a umanismului în antiumanism, două forme de autodistrugere a omului. Şi K. Marx este

copilul afirmării de sine, a mîndriei umane îndreptate împotriva lui Dumnezeu, își afirmă și își recunoaște doar sinele și voința sa umană ca voință supremă. În punctul său de pornire, K. Marx refuză orice principiu supra-uman. Nu întîmplător el se revendică filosofic din antropologismul lui Feuerbach, pentru care omul s-a făcut Dumnezeu și tainele religiei au fost tainele naturii umane. Pe aceste căi ale afirmării de sine a omului, ale mîndriei umane și ale recunoașterii doar a voinței umane, se produce eșecul lăuntric al omului. Ca și în cazul lui Nietzsche, se profilează contururile neclare ale apariției viitoare a supraomului, în numele căruia este negat omul. Astfel, la Marx se conturează liniile confuze, dar înfricoșătoare, ale colectivului neuman, în numele căruia este negat omul. El este recunoscut drept mijloc și unealtă pentru apariția colectivului neuman, în care trebuie să piară chipul uman. Acesta trebuie să fie subordonat noului întreg colectiv, care își întinde peste tot tentaculele sale și care neagă valoarea în sine a umanului pur, a trăsăturilor umane pure. Pentru Marx, preceptele moralei umaniste își pierd orice valoare. Pentru el, morala umanistă este morala veche burgheză din perioada renascentistă a istoriei, burgheză este și toată cultura umanistă. În lumea veche burgheză erau proclamate drepturile omului. Întreaga lume burgheză este sortită pieirii, se va spulbera, în locul ei urmînd să apară una nouă. Aceasta nu va fi umanistă, nici umană, va avea morala sa nouă, neumană și neumanistă, cu „știința" și „arta" sa noi, neumane – asta va însemna noua apariție a înfricoșătorului „colectiv". La K. Marx, ca și la Fr. Nietzsche, s-a relevat limita umanismului: la Nietzsche, această limită s-a dezvăluit pe culmile culturii, la Marx – în masele de jos. Înțelegerea contribuției lor, care și-au pus pecetea asupra vieții omenirii din ultimele decenii și la noi și în Occident, trebuie să dezvăluie foarte multe din însăși esența procesului de degenerare a umanismului. Marx renunță definitiv la toate preceptele epocii Renașterii. Dacă Nietzsche are nostalgii după marea creație a Renașterii și vrea să-i reînsuflețească izvoarele, Marx nu mai are nostalgii. El declară război chiar și resurselor primare ale Renașterii, întreaga creație a Renașterii fiind declarată o suprastructură

ideologică deasupra unei baze economice, în care domină exploatarea omului de către om. Renaşterea secătuieşte, criza umanismului se încheie. Bucuria sentimentului renascentist al vieţii, acea bucurie care era legată de perioada liberă a vieţii umane, de jocul tumultos şi liber al forţelor, dispare fără întoarcere. Odată cu noua perioadă, începe să se clatine şi chipul naturii, şi al omului. Un rol colosal în această clătinare îl joacă schimbarea produsă în viaţa omului, datorită introducerii maşinii. Schimbarea, pe care o vedem la Marx, este profund determinată de introducerea maşinii; acest fapt l-a uimit cel mai mult pe Marx, l-a uimit într-atît, încît l-a pus la baza concepţiei sale, l-a făcut un fapt primar al întregii vieţi umane şi el i-a dezvăluit imensa însemnătate pentru destinul uman.

Sfîrşitul Renaşterii este datorat faptului că procesul democratizării aduce prejudicii profunde şi, în cele din urmă, neagă chiar posibilitatea renaşterii, fiindcă Renaşterea, prin natura sa, este aristocratică. Cred că atît umanismul cît şi lumea umanismului sînt în esenţa lor aristocratice. Democratizarea culturii, răspîndirea culturii în mase şi pătrunderea maselor în cultură modifică cu totul felul de viaţă şi face imposibilă o lume aristocratică medie. Acest proces pune pe un cu totul alt făgaş şi pe o altă cale întreaga istorie a omenirii. La sfîrşitul noii istorii, în perioada de criză a umanismului, omul resimte o singurătate profundă, un sentiment de părăsire, de abandon. În Evul Mediu, omul trăia în corporaţii, într-un întreg organic, în care nu se simţea un atom izolat, ci era o parte organică a întregului, faţă de care îşi simţea legat destinul. Toate acestea încetează în ultima perioadă a noii istorii. Omul nou se izolează. Cînd se transformă într-un atom separat, îl cuprinde sentimentul unei groaze de nedescris şi caută posibilităţi de ieşire pe calea reunirii în colective, ca să-şi învingă singurătatea şi sentimentul de părăsire care îl ameninţă cu pieirea, cu inaniţia spirituală şi materială. Pe acest teren, pornind de la această atomizare se naşte procesul de apelare la colectivism, crearea unui nou principiu, în care omul caută exodul din singurătatea sa.

Prin sentimentul de sine renascentist al omului, prin noul sentiment de sine, care începe intrarea omului în

noua istorie, ia naştere încrederea în forţele sale creatoare nemărginite, în capacitatea sa de a edifica viaţa prin intermediul artei, în neţărmurita sa putere de cunoaştere în sensul pătrunderii în tainele naturii. Această încredere în sine a omului a început demult să se şubrezească. Ea este înlocuită de conştiinţa mărginirii forţelor umane, a limitării puterii creatoare a omului, este înlocuită de dedublarea lui, de reflectarea asupra sinelui. Încrederea de sine şi afirmarea de sine devine, din individuală, colectivă. Însă problema limitării puterii umane în diferite domenii, a căilor de negare a supraumanului, de negare a oricărei legături între om şi supraumam duce, în final, la triumful filosofiei pozitive. Afirmîndu-se numai pe sine şi negînd în sine ceea ce este mai mult decît umanul, omul îşi subminează în cele din urmă conştiinţa propriei puteri. Aceasta este una dintre contradicţiile paradoxale ale întregului umanism al noii istorii. Debutînd cu afirmarea puterii omului în cunoaştere şi artă, în redimensionarea societăţii şi în toate celelalte sfere, ulterior cufundarea omului exclusiv în sine şi închiderea lui faţă de tot ce este supraumam a dus la faptul că omul a început să se îndoiască de limita nemărginită a forţelor sale. Un asemenea tip de criză a umanismului şi de îndoială a omului a început de mult, el manifestîndu-se în toate sferele culturii umane. Scindarea umanismului se produce în toate domeniile. Să începem cu domeniul cunoaşterii. Omul renascentist se consacra cunoaşterii în mod extatic, plin de credinţă în comprehensibilitatea tainelor naturii. Dogmatica catolică părea să fi impus graniţe în cunoaştere, iar noul om a vrut să se elibereze de acestea. În filosofia naturii, în ştiinţele naturale ale Renaşterii, chiar şi în magie, care a înflorit sub diferite forme în epoca Renaşterii, omul simţea puterea nelimitată a cunoaşterii sale; nu reflecta asupra mijloacelor de cunoaştere, nu le punea la îndoială. Mai tîrziu, acest proces al afirmării exclusive a puterii cunoaşterii umane a rupt cunoaşterea de fundamentele superioare religioase şi spirituale, cu care aceasta se afla în legătură în epoca Evului Mediu şi în lumea veche precreştină. Astfel s-a ajuns la subminarea mijloacelor de cunoaştere ale omului. Începe reflecţia, care îşi găseşte o expresie

genială în filosofia lui Kant. Încă din kantianism se observă simptomele spirituale ale sfîrşitului Renaşterii. Patosul lui Kant nu mai este acelaşi cu cel al Renaşterii, nu mai este patosul bucuriei cunoaşterii, al conştiinţei perspectivelor nelimitate. Patosul lui Kant este conştiinţa care reflectează frontierele cunoaşterii, este necesitatea justificării juridice. Un asemenea sentiment de sine al cunoaşterii înseamnă deja începutul secătuirii energiei cognitive renascentiste. Avîntul în cunoaştere al Renaşterii creează terenul pentru o puternică dezvoltare a ştiinţei, prin persoana lui Galilei, prin persoana lui Newton. Kant ia drept obiect al reflecţiei critice ştiinta matematică. Această lucrare critică, care începe prin a pune la îndoială puterea nemărginită de cunoaştere, generează o întreagă luptă cu antropologismul şi cu principiile umaniste în cunoaştere, luptă care atinge apogeul la Cohen şi Husserl. Toate aceste direcţii de combatere a antropologismului în filosofie pun problema că omul este o piedică în realizarea actului cunoaşterii. Unul din discipolii şi reprezentanţii acestei direcţii în filosofie a folosit o expresie bizară şi, la prima vedere, caraghioasă: prezenţa subiectivă a omului este cel mai mare obstacol pentru cunoaşterea filosofică. Există deci un anume act neuman de cunoaştere. purificat de tot ce înseamnă „umanist", dacă considerăm că acest cuvînt provine de la cuvîntul „om". Acestea sînt simptome ale sfîrşitului şi depăşirii Renaşterii şi a umanismului în domeniul cunoaşterii. Trebuie spus că un asemenea sfîrşit al Renaşterii, poate într-o formă şi mai evidentă, a mai fost demult încercat de Europa prin fenomenul pozitivismului. În prezent, el este deja lichidat şi nu are partizani înfocaţi, dar în secolul XIX a jucat un rol important. Pozitivismul este un fenomen anti-renascentist, o criză a umanismului. A. Comte, un gînditor remarcabil, mult mai important decît poate părea după curentul pozitivist generat de el, reprezintă o întoarcere la unele elemente din Evul Mediu. Pozitivismul lui A. Comte a însemnat o atracţie spre veacurile de mijloc şi în domeniul cunoaşterii, în domeniul vieţii spirituale şi a vieţii sociale, încercarea de a pune capăt jocului liber al forţelor creatoare umane, caracteristic pentru epoca Renaşterii. A. Comte vrea să depăşească ceea ce el

numeşte „anarhia mintală", direct legată de Revoluţia franceză. El vrea să treacă de la tipul critic de viaţă la un tip organic, altfel spus, vrea o centralizare spirituală, o subordonare coercitivă a noului om la un centru spiritual conform modelului din Evul Mediu, vrea să înceteze arbitrariul individual, manifestarea anarhică şi cu de la sine putere a forţelor creatoare. Ca şi Marx, el vrea să subordoneze întreaga viaţă unui anume centru de constrîngere, adică aristocraţiei intelectuale a oamenilor de ştiinţă. A. Comte vrea să creeze o religie pozitivă, pentru care ia toate formele cultului catolic medieval: cultul sfinţilor pozitivi, calendarul pozitiv, reglementarea religioasă a întregii vieţi, crearea unei ierarhii a oamenilor de ştiinţă – toate însemnînd o întoarcere la un catolicism fără Dumnezeu. Deşi împrumută întreaga structură catolică, el înlocuieşte credinţa în Dumnezeu cu cea într-o esenţă superioară – omenirea, în numele căreia creează cultul „feminităţii eterne". A. Comte şi-a instalat în cameră un altar dedicat acestei fiinţe. Prin aceasta, el demonstrează că natura religioasă a omului nu se poate stinge cu nici un fel de invenţii pozitiviste. Este, în cazul său, o întoarcere parţială spre spiritul medieval şi un sfîrşit al individualismului liber renascentist. Pozitivismul îngrădeşte posibilităţile de cunoaştere ale omului şi nu admite trecerea peste aceste îngrădiri, faptul fiind neîndoios în opoziţie cu spiritul renascentist. Acelaşi sfîrşit al Renaşterii, ca şi la A. Comte, se simte şi în socialismul utopic al lui Saint-Simon. Şi la el se manifestă o reacţie profundă împotriva Revoluţiei franceze, împotriva filosofiei din secolul XVIII, împotriva întregului umanism liberal. Fireşte, religia ateistă a lui A. Comte, prin conţinutul ei, n-are nimic comun cu Evul Mediu, ca şi religia lui Saint-Simon. Dar Saint-Simon se revoltă împotriva lucrării critice săvîrşite de iluminism şi de Revoluţia franceză; el vrea să creeze un sistem de viaţă la fel cum exista sistemul teocratic în Evul Mediu. Nu întîmplător Saint-Simon şi A. Comte îl apreciau în mod deosebit pe Joseph de Maistre – o expresie genială a reacţiei medievale împotriva secolului XVIII şi Revoluţiei. Ei năzuiau către o depăşire spirituală a individualismului. Acest proces al sfîrşitului Renaşterii are loc şi în viaţa [illegible]

avem un fenomen foarte interesant. Întreaga istorie nouă, nu numai după Revoluţia franceză, dar şi pînă la ea, se caracterizează prin existenţa unor monarhii umaniste. Statul lui Ludovic al XIV-lea este unul umanist. Cînd Ludovic al XIV-lea a spus: *„L'état c'est moi"*, a săvîrşit un act de autoafirmare a propriei sale voinţe umane. Tot stilul monarhiei absolute a lui Ludovic al XIV-lea şi a tuturor monarhiilor din secolele XVII şi XVIII, înrudite cu el, nu putea să fie exprimat în forme mai limpezi; este stilul autoafirmării umaniste. La această autoafirmare umanistă a puterii monarhice, Revoluţia franceză a răspuns printr-o autoafirmare umanistă a democraţiei, poporul fiind cel ce a spus: *„L'état c'est moi"*, poporul revoluţionar a spus că este statul. Unei afirmări de sine umaniste i s-a contrapus o altă afirmare de sine, umanistă. Democraţia umanistă este răspunsul la monarhia umanistă. Monarhia umanistă nu poate exista la infinit, ea trebuie să ia sfîrşit. Cînd omul îşi pierde bazele supraumane ale vieţii sale, cînd se afirmă doar temeiurile umane ale puterii, atunci începe acel proces interior al revoluţiei care trebuie să ducă la ultima frontieră umanistă: democraţia revoluţionară. În Occident, acest proces s-a petrecut în forma clasică în timpul Revoluţiei franceze, dar şi căderea monarhiei absolute ruse a fost legată de faptul că în ea s-a săvîrşit procesul autoafirmării umane, care a atins limita în timpul lui Nicolae II. Acesta a trebuit să provoace procesul autoafirmării revoluţiei ca o pedeapsă firească pentru autoafirmarea umană a monarhiei. Astfel, statele perioadei renascentiste a istoriei se caracterizează prin două fenomene: monarhie umanistă şi democraţie umanistă. Totodată, această perioadă renascentistă este foarte caracteristică pentru crearea statelor naţionale, ca organisme naţionale închise. Cred că acum intrăm în perioada crizei şi sfîrşitului statelor naţionale umaniste din perioada renascentistă a istoriei. Dacă în procesul dezvoltării sale monarhia umanistă a trebuit să treacă în democraţie umanistă, atunci vine perioada cînd se va petrece o convulsie a bazelor monarhiei umaniste şi ale democraţiei umaniste, cînd înlăuntrul lor se vor dezvălui principii care nu mai sînt umaniste, ci ascunse, neumane, ca revoltă împotriva monarhiilor

umaniste şi împotriva democraţiilor umaniste. Destinul statelor, nu numai destinul statului rus în revoluţie ci şi al statelor europene, intră în perioada unei crize profunde. În Occident, are loc criza democraţiilor umaniste cu parlamentarismul lor mincinos, cu mecanica cantităţilor. Criza a început demult, se simţea demult mecanicismul acestui regim de viaţă, rigiditatea sa lăuntrică, incapacitatea lui internă de a trăi pe mai departe cu asemenea principii umaniste formale. Este evident că în schimb trebuie să se ivească un alt principiu organic. Nu întîmplător încep să se emită opinii, care se întorc la Evul Mediu, cum este, de exemplu, concepţia privind reprezentanţa corporativă. Ea se bazează pe ideea că *societatea umană nu trebuie să fie formată* din atomi, ci din corporaţii organice, de tipul atelierelor care trebuie să-şi aibă reprezentanţa lor organică. Este parcă o întoarcere, pe baze noi, la regimul medieval al breslelor. Această idee este conexă cu criza statului parlamentar, care nu satisface în esenţă pe nimeni. Există un sîmbure de adevăr şi în ideea reprezentanţei corporative. Toate statele mari au început să tindă spre o politică imperialistă mondială. În imperialism, are loc o rupere de bazele umaniste ale statului naţional, imperialismul generează voinţa de putere şi de mărire, la extrem – de putere mondială. În imperialism există şi germenele principiului supraauman, acelaşi principiu care există şi în colectivism.

Criza umanismului şi sfîrşitul acestuia se resimte totodată şi în domeniul vieţii morale. Fără îndoială, trăim sfîrşitul acelei morale umaniste, care a fost considerată floarea vieţii morale a întregii istorii noi. Această morală umanistă îşi vădeşte sfîrşitul într-o serie întreagă de fenomene de la sfîrşitul secolului XIX şi începutul secolului XX. Sfîrşitul ei definitiv se dezvăluie şi în războiul mondial şi în acele consecinţe care l-au însoţit. Însă morala umanistă, cu toate iluziile ei, a început să se îndrepte spre final cu mult mai devreme. Astfel, mai întîi morala umanistă a primit o puternică lovitură de la Nietzsche, care i-a dezvăluit contradicţiile. Toată direcţia culturală legată de Nietzsche, de la sfîrşitul secolului XIX şi începutul secolului XX, punea la îndoială preceptele umanismului. Această direcţie încetează a mai pune omul,

interesele sale, necazurile şi binele său în centrul atenţiei. Această zguduire a moralei umaniste se petrece şi pe alte diverse coordonate. E neîndoios că, pe de o parte, curentele revoluţionare anarhice, de sorginte umanistă, distrug morala umanistă. Pe de altă parte, curentele mistico-religioase din această perioadă desemnează şi ele o zguduire a fundamentelor moralei umaniste; punînd pentru morală un ţel suprauman, începe să fie negat caracterul autosuficient al principiilor umane. Se sfîrşeşte lumea umanistă de mijloc, acea lume despre care vorbea Herder. El ne învăţa că umanismul este scopul superior al istoriei mondiale. Lumea umanistă era posibilă numai într-o anume stare de mijloc. Ceea ce înseamnă că nu existau încă stratificări pînă la ultimele straturi, cele mai adînci. Lumea umanistă este posibilă la straturile de suprafaţă ale culturii, cînd conştiinţa umană nu-şi pune încă problema destinului ultim al culturii, cînd ansamblul culturii îşi menţine echilibrul, nu se scindează în poluri opuse, în principii antagonice. Acest echilibru exista în perioada umanistă a istoriei, făcînd posibil avîntul culturii. Cînd se pune problema sfîrşitului, problema limită, cultura trece dincolo de limitele umane, are loc o ruptură în principii polar opuse. Atunci lumea de mijloc dispare. De aceea Nietzsche sfîrşeşte umanismul, pentru că el pune problema ultimă, limită. De aceea Marx sfîrşeşte umanismul, pentru că el pune problema limită a socialului. De aceea şi religia umanistă se descompune, pentru că ea îşi asumă ultimele sarcini, definitive, care nu se pot menţine în lumea stării de mijloc.

Am vorbit deja despre punctul superior al lumii umaniste, al culturii umaniste, nedesprinsă încă de principiile divine, ci îmbinînd armonios divinul şi umanul, – este vorba de fenomenul numit Goethe. Umanismul lui Goethe era fundamentat lăuntric-religios. Însă Goethe, cu toată iluminarea sa spirituală, se afla totuşi în lumea umanistă de mijloc. Marea artă a lui Goethe şi cunoaşterea sa profundă a naturii n-au ajuns pînă la cele din urmă limite. Nimic apocaliptic, îndreptat spre soarta finală a omului şi a lumii n-a existat în conştiinţa lui Goethe. Viaţa lui Goethe a reprezentat maxima eflorescenţă a creaţiei umane înainte de instaurarea unei noi concepţii catastrofice asupra

lumii. În cazul său a fost o manifestare superioară a creației umaniste. După el umanismul, care a existat în cultura germană a sfîrşitului de secol XIX şi a începutului de secol XX, după acest adevărat umanism, în sensul superior al cuvîntului, un minunat şi autentic umanism, legat de chipul luminos al naturii, devine tot mai dificil, dacă nu chiar imposibil. S-a declanşat procesul fatal al deteriorării lăuntrice, al dedublării, al intensificării pericolului catastrofei, al erupției vulcanice din interiorul istoriei, încît întoarcerea la lumea minunată a umanismului n-a mai fost posibilă. N-a mai fost posibilă întoarcerea la morala şi arta umanistă, la cunoaşterea umanistă. S-a produs o catastrofă ireparabilă în destinul omului, catastrofa sfîşierii stării sale umane, inevitabila catastrofă a trecerii de la afirmarea de sine la negarea de sine, catastrofa părăsirii vieții naturale, a ruperii şi înstrăinării de viața naturală. Acest proces este o revoluție înfricoşătoare, şi el s-a petrecut pe parcursul unui întreg secol ce a încheiat istoria nouă şi a deschis o nouă eră.

## CAPITOLUL IX

# Sfîrşitul Renaşterii şi criza umanismului. Dezagregarea chipului uman

Mai întîi aş vrea să mă opresc la criza tipică a Renaşterii în socialism. Socialismul are o importanţă uriaşă, el ocupă un rol major în viaţa celei de a doua jumătăţi a secolului XIX şi a începutului de secol XX. El nu este doar un fenomen în viaţa economică, ci şi în destinul culturii europene, dezvăluind procesele ei interioare. Voi examina socialismul ca un fenomen integral, ca un fenomen al spiritului, nu în sens economic. Toate fundamentele socialismului integral se opun profund fundamentelor Renaşterii. Esenţa Renaşterii constă în faptul că s-a dezvăluit prisosul liber al creaţiei omului. Socialismul este un fenomen care nu se dezvăluie pe terenul prisosului, ci pe acela al neajunsului şi lipsei. Nu se petrece o descătuşare, ci o încătuşare a forţelor creatoare din om, o subordonare a lor unui centru coercitiv. În socialism, omul lăsat în libertate este din nou încătuşat într-o viaţă constrînsă de organizare şi regulamente. În esenţa sa, socialismul este un fenomen opus lozincilor individualismului. Însă terenurile pe care au apărut socialismul şi individualismul au multe lucruri în comun.

Cred că la baza socialismului se află o profundă separare a oamenilor, a societăţii omeneşti, a grupului social; e acea singurătate umană care este expresia individualismului. Socialismul reprezintă reversul celei mai profunde izolări umane. Groaza de starea de abandon, de părăsire, predestinarea sorţii fără speranţă de ajutor, fără nici o legătură cu alţi oameni, stimulează şi îndeamnă la organizarea coercitivă a vieţii sociale şi a destinului uman. Iată indiciul că socialismul se zămisleşte pe acelaşi

teren ca şi individualismul, că este şi el rezultatul atomizării societăţii umane şi al întregului proces al istoriei.

Dacă patosul Renaşterii a însemnat avîntul individualităţii umane, patosul socialismului înseamnă formarea unui colectiv nou, mecanic, care îşi subordonează sieşi totul, direcţionînd întreaga viaţă pe propriile căi, pentru propriile scopuri. Apariţia unui asemenea colectiv pe terenul societăţii atomizate înseamnă sfîrşitul Renaşterii şi începutul unei noi epoci în viaţa societăţii umane.

Nu mai există viaţă creatoare liberă a individualităţii umane. Principiile eline ale culturii sînt mutate pe un plan secundar în socialism. Dacă la baza culturii noastre se află îmbinarea dintre principiile iudaice şi eline, acum au biruit principiile iudaice. Procesul care începe cu apariţia triumful şi răspîndirea în cultura europeană a unei noi forţe – socialismul – semnifică începutul subjugării, fiind opus acelui proces cu care a început noua istorie. Procesul de subjugare este analog cu acela care a început în epoca împăratului Diocleţian, în Evul Mediu timpuriu. Principiul pe care îl aduce cu sine socialismul este analog celui al perioadei de apariţie a Evului Mediu timpuriu. Ceea ce s-a petrecut spre apusul lumii antice în epoca împăratului Diocleţian, descoperim şi în principiile socialiste, mult mai progresiste, mai revoluţionare. În socialism, se dezvăluie un anume principiu retrograd – principiul reacţiei lăuntrice împotriva întregii istorii noi, o reacţie împotriva perioadei renascentiste eliberatoare de dogme şi împotriva Revoluţiei franceze. Ca să-l înţelegem, este important să stabilim despre ce este vorba. Atracţia faţă de socialism nu este caracteristică doar Rusiei, ci şi Europei în întregul ei, unde, poate în altă formă, se vor petrece procese de socializare pe care trebuie să le considerăm ca o reacţie împotriva proceselor eliberatoare ale noii istorii, a acelor procese care au eliberat individualitatea umană. Apare acum o autonegare a individualităţii umane, începe îndepărtarea de sine şi căutarea unei noi comuniuni, a unei noi sobornicităţi, a unui nou fals spirit bisericesc, pentru că epoca Renaşterii a început atunci cînd omul a fost izolat şi lăsat de capul lui. Acum începe subordonarea tuturor sferelor vieţii sociale şi culturale faţă de un nou centru coercitiv. Acele

principii, pe care se baza societatea secolului XIX, au trebuit să-şi scoată la iveală contradicţiile. Dezvăluindu-şi inconsistenţa, ele au provocat reacţii. Umanismul şi individualismul n-au putut să soluţioneze destinele societăţii umane şi au trebuit să se descompună. În locul imaginii omului liber renascentist, a trebuit să apară imaginea antirenascentistă a unui nou organism sau, mai corect spus, a unui nou mecanism care-şi subordonează totul şi îngurgitează totul.

La fel cum se manifestă sfîrşitul Renaşterii în socialism, se manifestă şi în anarhism, care reprezintă direcţia extremă în destinul societăţii europene. Şi acesta, în esenţa şi în spiritul său, este antirenascentist. În exterior, anarhismul dă impresia unei concepţii care are patosul libertăţii, reclamînd libertate şi restabilirea principiului autoafirmării de sine a personalităţii umane. Însă el nu a apărut dintr-un prisos de libertate şi n-are o natură creatoare excedentară. A apărut din invidie şi răzbunare. Patosul legii talionului, al urii neîmpăcate faţă de trecut, de cultura trecutului, de tot ce e istoric, este tipic pentru anarhism. O astfel de răzbunare din ură, un astfel de patos al suferinţelor şi pauperităţii este însă un patos antirenascentist, care nu cunoaşte bucuria creaţiei renascentiste abundente. De aceea nici anarhismul nu are o natură creatoare. Natura lui nu poate fi căutată în negaţia rea, răzbunătoare şi epuizantă. Negaţia istovitoare nu lasă loc pentru creaţia pozitivă. Anarhismul nu cunoaşte şi nu poate să cunoască bucuria creaţiei libere, a prisosului liber. Asemeni socialismului, el nu are o natură renascentistă. În anarhism se petrece un proces extrem de interesant al autonegării libertăţii. El afirmă o libertate care parcă se devorează pe sine, se preface singură în cenuşă. Nu este acea libertate care oferă bucuria înfloririi individualităţii creatoare – libertatea umanismului idealist. E o libertate limită, chinuitoare şi sumbră, în care individualitatea umană se ofileşte şi piere şi în care are loc o scindare, libertatea transformîndu-se în violenţă. Marea majoritate a concepţiilor anarhice afirmă în cele din urmă forme de colectivism sau de comunism. Astfel sînt programele lui Bakunin şi Kropotkin. Pentru mine este clar că şi în anarhism, în această direcţie extremă a societăţii

europene, se regăsește secătuirea și sfîrșitul Renașterii: anarhismul n-are un caracter umanist. Toată morala, accentul pus pe relațiile dintre oameni, nu sînt umaniste în anarhism, în sensul umanismului lui Herder, Goethe sau W. Humboldt. În anarhism, ca și în socialism, se manifestă un principiu retrograd interior, o reacție lăuntrică împotriva acelei perioade umaniste renascentiste caracteristică pentru noua istorie. În definitiv, anarhismul este o formă de revoltă reacționară împotriva culturii, o neacceptare a culturii cu inegalitățile ei, cu suferințele ei și, totodată, cu marile ei avînturi, o neacceptare a culturii în numele procesului de echilibrare, de aplatizare, de ștergere a tot ce înseamnă culme. Această direcție retrogradă din anarhism, ca și din socialism, este o formă de criză a umanismului și a sfîrșitului Renașterii.

Deosebit de clar se manifestă simptomele sfîrșitului Renașterii în cele mai noi curente din artă. Sfîrșitul Renașterii a început să iasă la iveală de mult timp, încă din perioada impresionismului. Toate procesele analitico-divizatoare din artă poartă acest caracter antirenascentist. Însă adevăratul sfîrșit al Renașterii, ruptura definitivă cu tradițiile renascentiste, le întîlnim în futurismul de toate formele. Toată varietatea curentelor futuriste se caracterizează prin ruptura de antichitate și desemnează sfîrșitul Renașterii în creația umană. Pentru toate aceste curente sînt caracteristice: profunda deformare și dezmembrare a formelor umane, neantizarea chipului uman integral, ruptura de natură. Căutarea naturii desăvîrșite – a formelor umane perfecte –, a constituit patosul Renașterii, prin aceasta conexîndu-se cu antichitatea. Omul, ca mare temă a artei, dispare în futurism. În arta futuristă, omul deja nu mai există, este sfîșiat. Totul începe să se întrepătrundă. Toate realitățile din lume sînt deplasate de la locul lor individual. În om încep să pătrundă obiecte, lămpi, canapele, străzi, încălcîndu-se integritatea ființei sale, a imaginii sale, a chipului său irepetabil. Omul se prăbușește în lumea de obiecte care-l înconjoară. Încep să fie încălcate formele riguroase, iar rigurozitatea formei constituie fundamentul antic al creației artistice, care a inspirat creația omului din noua istorie. Această ruptură profundă față de antichitate și Renaștere poate fi urmărită

la un pictor precum Picasso, în perioada sa cubistă cea mai interesantă. La Picasso, vedem procesul de separare, de dispersare, restratificarea cubistă a formelor integrale ale omului, descompunerea sa în părţi componente pentru a se pătrunde în interior şi a-i cerceta formele elementare primare din care se compune. În arta renascentistă exista însă o percepţie integrală a formelor omului. În această căutare integrală a formei se imita natura, formele naturale fiind create de Divinitate, se imita arta antică. Arta lui Picasso se desparte de modelele naturii şi ale antichităţii. Ea nu mai caută un om integral, desăvîrşit, şi-a pierdut capacitatea de percepţie integrală, rupe văl după văl, ca să găsească structura interioară a fiinţei naturale, înaintînd tot mai departe în interior şi dezvăluind imagini ale unor adevăraţi monştri, pe care Picasso i-a creat cu atîta forţă şi expresivitate. Se poate afirma că toate curentele futuriste, cu mult mai puţin importante ca pictura lui Picasso, merg tot mai departe în procesul de descompunere. Cînd în tablouri sînt introduse bucăţele de hîrtie sau de comunicate din ziare, sau cînd veţi vedea în tablou părţile componente ale gropii de gunoi, atunci este foarte clar că descompunerea a ajuns departe, că se petrece un proces de dezumanizare. Forma umană, ca şi orice formă naturală, piere definitiv şi dispare. O asemenea pierdere a formelor perfecte este caracteristică şi pentru creaţia lui Andrei Belîi. Creaţia lui Belîi este înrudită în multe locuri cu futurismul, deşi este cu mult mai importantă decît creaţia celor mai mulţi dintre futurişti. Creaţia sa aduce o ruptură profundă cu tradiţiile antice din artă. În excepţionalul său roman *Petersburg,* omul se prăbuşeşte în nemărginirea cosmică, formele omului, care-l deosebesc de lumea obiectuală, se răstoarnă şi se deplasează. Începe un proces de dezumanizare, amestec de uman şi de neuman, amestec cu spiritele elementare ale vieţii cosmice. Perfecţiunea formei în sens antic şi renascentist dispare în această artă, începe un nou ritm de dispersiune cosmică. Fără îndoială, acestea sînt principii antiumaniste în creaţia lui A. Belîi. Procesul de deformare şi dispersare a omului la Belîi a atins culmile artei timpului său. În ultimele momente ale drumului său creator, omul nou ajunge la negarea propriului său chip.

Omul, ca ființă individuală, a încetat să mai fie o temă a artei, se afundă și se prăbușește în colectivitatea socială și cosmică.

Același sfîrșit al Renașterii și aceleași principii antiumaniste pot fi descoperite și în alte curente ale culturii. Astfel, curentele teosofice au caracter antirenascentist și antiumanist. Poate că acest lucru nu este atît de evident la prima vedere, dar nu este greu de descoperit, dacă examinăm mai atent curentele teosofice și oculte. În ele, individualitatea umană este subordonată ierarhiilor cosmice ale spiritelor. Omul încetează să mai joace un rol central și deosebit, ca în perioada renascentistă, umanistă a istoriei, el intră în alte planuri cosmice, începe să se simtă condus de demoni și îngeri. Acest sentiment de subordonare față de ierarhiile cosmice creează o anume stare de spirit, o anume înțelegere a vieții, astfel încît jocul renascentist, liber și ardent al forțelor creatoare devine imposibil, nejustificat lăuntric și nepermis. Iar într-un astfel de curent teosofic și ocultist, precum în concepția lui Rudolf Steiner, nu există loc central și exclusiv pentru om. Pînă la urmă, și în acest curent omul este doar un instrument al evoluției cosmice, un produs al acțiunii diferitelor forțe cosmice, un punct de intersecție al diverselor evoluții planetare, unde se acumulează crîmpeie de lumi diferite. Omul este trecător în evoluția lumii. Nu este justificată denumirea de antroposofie pentru concepția lui Steiner. Caracterul nerenascentist și spiritul renascentist sînt absolut limpezi. Dacă pui față în față pe teosoful modern Steiner și pe teosoful renascentist Paracelsus, va deveni clar antagonismul dintre spiritul renascentist și cel antirenascentist. Paracelsus avea o mare bucurie creatoare în înțelegerea tainelor naturii, în pătrunderea tainelor ei. Steiner nu cunoaște bucuria prisosului creator, dimpotrivă, arată calea grea a cercetării omului, care duce în cele din urmă la faptul că omul devine dependent față de ierarhiile cosmice. Avem de a face cu sentimentul lipsei de voință, al poverii și procesului vital, cu greutatea nemărginită a acestuia și cu aceeași dezamăgire față de noua istorie caracteristice pentru toate fenomenele societății și culturii timpului nostru. Și în mișcările religioase și mistice de la sfîrșitul

secolului XIX și începutul secolului XX, caracteristice pentru această epocă, care se substituie curentelor pozitiviste și materialiste, se manifestă caracterul antirenascentist și antiumanist. E o căutare pasionată a centrului spiritual al vieții, conștiința necesității subordonării, a imposibilității de a trăi în continuare într-un joc creator liber, fără a fi subordonat față de nimic, fără a fi reglat de nimic. Se manifestă o întoarcere la bazele spirituale, apropiate de cele din Evul Mediu, în opoziție cu acele baze care dominau întreaga perioadă renascentistă nouă a istoriei umane. Dacă pentru perioada renascentistă era caracteristică libertatea intelectuală, cu care a și început Renașterea, la sfîrșitul acestei perioade libertatea intelectuală se pierde. În această libertate intelectuală nețărmurită, omul parcă și-a istovit forțele sale mentale și începe să se înrobească pe sine, să nege rezultatele acelei munci intelectuale pe care a desfășurat-o de-a lungul întregii istorii noi.

Începe să se manifeste cea mai mare criză a creației și cea mai adîncă criză a culturii, care pe parcursul ultimelor decenii dau la iveală o mulțime de simptome. Această criză a creației se caracterizează printr-o încăpățînată sete de creație, probabil nemaiîntîlnită pînă acum și, totodată, printr-o slăbiciune creatoare, printr-o neputință creatoare și o invidie față de epocile mai integrale din istoria culturii. Se manifestă contradicții lăuntrice, care au fost rezultatul perioadei renascentiste, în virtutea cărora toate rezultatele creației sînt nesatisfăcătoare, necorespunzînd sarcinii creatoare. În vreme ce sarcina creatoare semnifică zborul în înălțimi pentru crearea unei noi vieți, a unei noi existențe, realizarea creatoare desemnează căderea pentru edificarea unor produse diferențiate de cultură. În vreme ce elanul creator vrea să făurească o nouă existență, se obține drept rezultat o poezie, un tablou, o carte de știință sau de filosofie, se creează o nouă formă legislativă, o nouă formă de moravuri umane. Toate produsele creației umane poartă pecetea poverii pămîntești. Ele nu sînt o existență superioară, o viață superioară. Primesc forme care nu corespund elanului creator, și de aceea rezultatele creației nu-l satisfac deloc pe creator. În aceasta constă contradicția fundamentală a

creației, mai acută în epoca noastră ca nicicînd. Chiar mă gîndesc că latura cea mai puternică și mai profundă a epocii noastre constă în faptul că a conștientizat pînă la capăt această criză a creației. Oamenii epocii renascentiste creau cu bucurie, fără să simtă întru totul mîhnirea pentru faptul că nu se realizează sarcina creatoare. Cînd marii maeștri ai Renașterii pictau, simțeau bucuria creației, neotrăvită de mîhnirea conștiinței dedublate, iar acest fapt le dădea posibilitatea să fie mari maeștri. Marile curente ale timpului nostru poartă pecetea insatisfacției lăuntrice profunde, a căutării chinuitoare, a ieșirii din chingile care apasă creația umană. Individualități creatoare uriașe ca Nietzsche, Dostoievski, Ibsen au conștientizat tragedia creației, au suferit de acea criză lăuntrică a creației, de acea imposibilitate de a crea ceea ce este dat prin elanul creator. Toate acestea reprezintă simptome ale sfîrșitului Renașterii. Dezvăluirea contradicțiilor lăuntrice face imposibil pe mai departe jocul liber renascentist al forțelor umane, care făurește științele și artele, formele de stat, moravurile, legile și tot ce s-a creat în această perioadă. Acum se manifestă o asemenea sciziune lăuntrică, o asemenea dezagregare, care mai înainte, în perioada creației renascentiste, nu s-a relevat nicicînd. În adîncul culturii umane se ridică stihii lăuntrice barbare, care pune piedici creației culturii clasice, a formelor clasice de artă și știință, a formei clasice de stat, a formei clasice de moravuri și trai. Vine sfîrșitul lumii culturii de mijloc, au loc explozii în interior, erupții vulcanice, care divulgă în cele mai diverse forme insatisfacția față de cultură și sfîrșitul Renașterii. Se lasă amurgul peste Europa, care a înflorit sclipitor în decurs de cîteva secole, s-a considerat monopolul celei mai înalte culturi, și-a impus cultura (uneori cu violență) în restul lumii. A venit sfîrșitul Europei umaniste, începe întoarcerea la Evul Mediu. Intrăm în noaptea unui nou Ev Mediu. Ne așteaptă un nou amestec de rase și de tipuri culturale. Este unul din rezultatele cunoașterii filosofiei istoriei, pe care trebuie să ni-l însușim spre a cunoaște ce destin le așteaptă pe toate popoarele Europei umaniste și ale Rusiei, precum și ce înseamnă acest sfîrșit al Europei umaniste, această intrare în epoca nocturnă a istoriei.

În toate domeniile, în toate rezultatele, sfîrşitul noii istorii se caracterizează printr-o dezamăgire profundă în năzuinţele sale fundamentale, în visurile şi iluziile noii istorii. Oriunde în istoria nouă putem găsi această dezamăgire: nu s-a înfăptuit nici una din aceste năzuinţe, nici în domeniul cunoaşterii – în ştiinţă şi filosofie, nici în domeniul creaţiei artistice, nici în domeniul vieţii statale, nici în domeniul vieţii economice, nici în domeniul puterii reale asupra naturii. Visele semeţe ale omului, care îi dădeau aripi în perioada renascentistă, s-au spulberat. Omul a rămas fără aripi, a fost nevoit să se resemneze într-un fel special. Visurile sale semeţe privind cunoaşterea nelimitată a naturii l-au condus la aflarea limitelor cunoaşterii, la neputinţa ştiinţei lui de a se împărtăşi din taina existenţei. Ştiinţa degenerează şi a început să fie roasă de reflecţie. Filosofia a fost afectată definitiv de boala reflecţiei, de eterna îndoială în puterea de cunoaştere a omului. Cele mai noi direcţii gnoseologice nici nu mai ajung la cunoaşterea existenţei, se opresc în pragul adevăratei cunoaşteri filosofice a lumii. Filosofia se scizionează şi nu crede în realizarea unei cunoaşteri integrale pe cale filosofică. Începe criza filosofiei, neputinţa lăuntrică, căutarea unor temeiuri religioase pentru filosofie, la fel cum s-a întîmplat şi la sfîrşitul lumii antice, cînd filosofia a început să capete o tentă mistică. Acelaşi lucru se întîmplă şi în domeniul artei. Marea artă de mai înainte dispare parcă fără întoarcere; începe un proces de fărîmiţare analitică, de pulverizare, apare arta futuristă, care încetează a mai fi o formă de creaţie umană, actul creator începînd să se descompună. Aceeaşi scizionare se manifestă şi în curentele sociale. Nici libertatea vidă, nici frăţia forţată nu pot să aducă bucurie. Oamenii cei mai sensibili încep să devină tot mai conştienţi de acest lucru. S-au năruit idealurile Revoluţiei franceze. Începe să se conştientizeze tot mai mult lipsa lăuntrică de conţinut şi zădărnicia democraţiei. Cea mai adîncă deziluzie va avea loc în socialism şi în anarhism. Pe asemenea căi este imposibil de rezolvat destinul societăţii umane. Într-un cuvînt, peste tot în noua istorie există sentimentul amar al decepţiei, al dezamăgirii, neconcordanţa chinuitoare dintre avîntul creator cu care omul a intrat în noua

istorie, plin de forţă şi ambiţie, şi neputinţa creatoare cu care el iese din noua istorie. Omul încheie noua istorie adînc dezamăgit, frînt, dedublat şi istovit din punct de vedere creativ. Această istovire, coroborată cu setea sa de creaţie, este rezultatul caracteristic al slăbirii omului, este o pedeapsă pentru afirmarea de sine umanistă în noua istorie, cînd, nevoind să se subordoneze la nimic supraunian, îşi pierde chipul şi îşi diminuează forţele. Este o trăsătură prin care omul modern al sfîrşitului noii istorii se aseamănă cu omul din perioada sfîrşitului lumii antice. Şi atunci se simţea o anumită sfîşiere lăuntrică şi nostalgia unei creaţii superioare, a unei alte vieţi superioare şi, în acelaşi timp, imposibilitatea de a o înfăptui. Toate acestea arată că în istoria omenirii există o întoarcere periodică la aceleaşi momente. Ele nu se pot repeta în esenţă, pentru că nimic din ce e individual istoric nu se repetă, însă există o asemănare formală, care ne ajută să înţelegem epoca noastră, comparînd-o cu epoca lumii antice şi cu începutul noii ere creştine.

Am încercat deja să explic această pierdere de forţe a omului noii istorii, atunci cînd am vorbit despre trecerea de la Evul Mediu la epoca Renaşterii. În timp ce perioada medievală a istoriei, cu ascetismul, monahismul şi cavalerismul ei, a reuşit să ocrotească forţele omului, să le scutească de epuizare şi descompunere, pentru ca ele să poată înflori creator la începutul Renaşterii, întreaga perioadă umanistă a istoriei a negat disciplina ascetică şi subordonarea faţă de principiile superioare, supraumane. Acestei perioade îi este caracteristică irosirea forţelor umane. Irosirea forţelor umane nu poate să nu fie însoţită de epuizare, ducînd în cele din urmă la pierderea centrului din personalitatea umană, personalitate ce a încetat să se mai disciplineze. Această personalitate trebuie să înceteze treptat a se mai conştientiza pe sine. Observăm evident acest fapt în toate direcţiile culturii contemporane din socialism, din monarhism şi imperialism. Se observă şi în curentele moderne din artă şi în curentele oculte. Peste tot, se simte o dezagregare a imaginii omului, o scindare a personalităţii umane, care s-a călit în creştinism şi a cărei călire a fost sarcina culturii europene. Personalitatea începe să slăbească şi să-şi piardă lăuntric

conturuile, să-şi piardă conştiinţa de sine, să fie frustrată de reazemul spiritual lăuntric. Şi iată că începe căutarea centrului spiritual, o legătură cu acesta putînd restabili forţele vătămate ale personalităţii. Personalitatea umană simte că, pe acele căi libere pe care a mers în perioada renascentistă, este ameninţată tot mai mult de epuizare şi de pierderea libertăţii. Ea caută principii care se înalţă deasupra ei şi care să o conducă. Caută sacralitatea, doreşte aprig să se subordoneze de bună voie, ca să se regăsească pe sine. Se repetă acel adevăr paradoxal, că omul se cîştigă pe sine şi se afirmă pe sine dacă se subordonează unui principiu supraumân superior şi îşi află sacralitatea supraumană ca substanţă a vieţii sale. Dimpotrivă, omul se pierde pe sine, dacă se eliberează de conţinutul supraumân superior şi nu găseşte nimic în sine, în afară de lumea lui strîmtă şi închisă. Afirmarea individualităţii umane presupune universalism. Faptul este demonstrat de toate rezultatele noii culturi, ale noii istorii – şi în ştiinţă, şi în filosofie, şi în artă, şi în morală, şi în stat, şi în viaţa economică, şi în cea tehnică. S-a arătat şi s-a demonstrat că ateismul umanist duce la autonegarea umanismului, la degenerarea umanismului în antiumanism, la transformarea libertăţii în constrîngere. Astfel se încheie noua istorie şi începe o altă istorie, pe care eu, prin analogie, am numit-o noul Ev Mediu. În această istorie, omul trebuie să se adune iarăşi pe sine, să se lege şi să se subordoneze la instanţa superioară, pentru a nu se pierde definitiv. Pentru ca personalitatea umană să se regăsească pe sine, pentru ca lucrarea creştinească asupra chipului omului, care a fost un moment esenţial din destinul său, să continue şi mai departe, este absolut necesară o întoarcere, nouă, la unele elemente ale ascetismului medieval. Ceea ce veacurile de mijloc au trăit transcendent, trebuie să fie trăit imanent. Munca de autolimitare liber-consimţită a omului, de disciplinare, de subordonare voliţională la sacralitatea supraumană, poate preîntîmpina epuizarea definitivă a forţelor sale creatoare. Ea va duce la acumularea unor noi forţe creatoare şi va face posibilă o nouă Renaştere creştină, care pentru o parte din cei aleşi va veni numai pe fondul întăririi personalităţii umane. Evul Mediu a fost fundamentat

pe renunţarea interioară la lume. În aceasta a constat esenţa sa spirituală şi patosul superior. Această renunţare la lume a creat marea cultură medievală. Ideea medievală a împărăţiei lui Dumnezeu este cea a renunţării la lume, care a dus la dominarea asupra lumii. Acesta este paradoxul fundamental al Evului Mediu care a fost pus în evidenţă de mari istorici ai culturii medievale, precum Eiken: negarea lumii de către Biserică a dus la ideea stăpînirii lumii de către Biserică. Că acest lucru n-a putut reuşi, am spus-o deja. Libertatea spiritului n-a fost deschisă cu adevărat în conştiinţa medievală. Drama noii istorii a fost inevitabilă din punct de vedere lăuntric. Însă experienţa noului om, care şi-a luat drept sarcină stăpînirea asupra lumii, l-a făcut rob al lumii. În această robie el şi-a pierdut chipul de om. De aceea, el trebuie acum să treacă printr-o nouă renunţare spre a birui asupra lumii, în sine şi în jurul său, ca să devină stăpîn, nu rob. Aceasta şi este acea situaţie spirituală în care cade omul la sfîrşitul noii istorii, în pragul noii ere.

Mă gîndesc la o eră care să deschidă două căi în faţa omului. Pe culmea istoriei are loc o scindare definitivă. Omul este liber să meargă pe calea autosubordonării sale la principiile superioare divine ale vieţii şi, pe această bază, să-şi întărească personalitatea, sau este liber să se subordoneze şi să se înrobească altor principii, care nu sînt nici divine, nici umane, ci sînt principii rele, supraumane. Aceasta este tema de gîndire pe care trebuie să ne-o punem: de ce istoria universală este dezvăluirea lăuntrică a Apocalipsei? Pe culmea noii istorii, personalitatea umană nu poate îndura robia la societate şi la natură, dar, cu toate acestea, ea e încercată de tot mai multă robie faţă de natură şi societate. Are loc o înrobire a personalităţii umane faţă de mediul natural şi social. Cu ajutorul maşinii, prin intermediul dezvoltării forţelor de producţie, omul a încercat să stăpînească stihiile naturale, însă, în loc de aceasta, devine robul maşinii create de el şi al mediului social material creat de el. Astfel s-a ajuns în capitalism şi se va ajunge şi în socialism. Iată rezultatul tragic al întregii istorii noi, eşecul ei tragic. Însă acest eşec al noii istorii nu înseamnă că ea este lipsită de noimă, că provoacă o înţelegere definitiv pesimistă a

destinului istoriei. Ea are un rost interior. Dacă înţelegem istoria universală ca o tragedie, înseamnă că aşa şi trebuie s-o înţelegem. Dacă vom considera că rezolvarea ei nu poate fi imanentă, înlăuntrul istoriei însăşi, ci doar în afara limitelor ei, dacă o vom trata astfel, atunci toate eşecurile istoriei capătă un rost lăuntric profund, iar noi vom începe să înţelegem că sensul istoriei nu constă în a înfăptui sarcinile puse într-o perioadă sau alta a ei. Înfăptuirea sarcinilor istoriei dincolo de limitele ei dezvăluie sensul lăuntric profund al istoriei. Dacă într-un anume moment al istoriei ar fi înfăptuite sarcinile ei, iar omul ar ajunge la satisfacţie totală, atunci, oricît ar părea de paradoxal, o astfel de realizare ar dezvălui în esenţă absurditatea istoriei. Adevăratul sens al istoriei nu constă în soluţionarea pentru o clipă, pentru o anume perioadă de timp, ci în desfăşurarea tuturor forţelor spirituale ale istoriei, a tuturor contradicţiilor ei, în mişcarea lăuntrică a tragediei istoriei, astfel ca doar în final să apară adevărul atotcuprinzător care să soluţioneze totul. Doar atunci soluţionarea ei finală va arunca lumină în urmă asupra tuturor perioadelor precedente ale istoriei, în timp ce soluţionarea sarcinii istoriei într-una din clipe nu ar însemna soluţionarea sarcinii istoriei pentru toate perioadele ei, pe tot parcursul ei. Acum este important să arăt că, înţelegînd profundul eşec al istoriei, nu înseamnă că aprob absurditatea istoriei, pentru că, în concepţia mea, chiar şi acest eşec este într-un anume sens un eşec sacru. Eşecul însuşi arată că chemarea superioară a omului şi a umanităţii este trans-istorică, că este posibilă doar soluţionarea trans-istorică a tuturor contradicţiilor fundamentale ale istoriei.

Trebuie să mai arătăm şi că Rusia ocupă o poziţie cu totul deosebită în cadrul acestui proces de încheiere a Renaşterii. În Rusia, sfîrşitul Renaşterii şi criza umanismului le resimţim mai acut decît oriunde în Europa; le resimţim, fără să fi trecut propriu-zis prin Renaştere. Aici se află originalitatea destinului istoric rus. Nouă nu ne-a fost dat să simţim bucuria Renaşterii, noi, ruşii, nu am avut niciodată patosul umanismului; noi nu am cunoscut bucuria pe care ţi-o oferă jocul liber al surplusului de forţe creatoare. Întreaga literatură rusă, cea mai mare

creaţie a noastră, cu care ne putem mîndri în faţa Occidentului, nu este renascentistă în spirit. În literatura rusă şi în cultura rusă n-a existat decît un moment, decît o fulgerare cînd s-a întrezărit posibilitatea Renaşterii; este vorba de fenomenul creaţiei lui Puşkin, de epoca culturală a lui Alexandru I. Atunci s-a întrezărit şi la noi ceva renascentist. Dar n-a fost decît o scurtă perioadă, care nu a determinat destinul spiritului rus. Literatura rusă din secolul XIX, la începutul căreia s-a aflat geniul fermecător al lui Puşkin, nu a fost puşkiniană; ea a evidenţiat imposibilitatea creaţiei puşkiniene şi a spiritului puşkinian. Noi am creat împinşi de amărăciune şi suferinţă; la baza marii noastre literaturi s-a aflat marea mîhnire, setea de răscumpărare a păcatelor lumii şi de mîntuire. Noi niciodată n-am avut bucuria prea-plinului creaţiei. Amintiţi-vă de Gogol şi de tot caracterul operei sale. Este un destin creator trist şi chinuitor. La fel este destinul celor două mari genii ruse – Tolstoi şi Dostoievski. Întreaga lor operă nu este nici umanistă, nici renascentistă. Tot caracterul gîndirii ruse, al filosofiei ruse, al facturii morale ruse şi al destinului statalităţii ruse poartă pecetea a ceva chinuitor, contrar spiritului bucuros al Renaşterii şi umanismului. Acum, în toate sferele vieţii noastre sociale şi culturale, trăim o criză a umanismului. Aici se află paradoxul extrem al destinului nostru, ca şi o anume originalitate a firii noastre. Noi trebuie să descoperim, poate mai stringent decît popoarele Europei, contradicţia şi insatisfacţia umanismului de mijloc. Dostoievski este cel mai caracteristic şi cel mai important pentru conştientizarea crahului intern al umanismului. La Dostoievski, umanismul trece prin cea mai mare criză. Tocmai Dostoievski a făcut aici mari descoperiri. Dostoievski, pe care l-a durut inima de om, de soarta omului, care a făcut din om unicul subiect al operei sale, tocmai el divulgă inconsistenţa lăuntrică a umanismului, tragedia umanismului. Propriul lui umanism dialectic este în profundă opoziţie faţă de acel umanism istoric pe care a fost fundamentată istoria renascentistă, faţă de umanismul pe care-l împărtăşeau marii umanişti ai Europei. Aceste particularităţi ale Răsăritului rus marchează misiunea lui originală în cunoaşterea sfîrşitului Renaşterii şi a sfîrşitului umanismului. Tocmai

Rusiei îi este dat să descopere şi să scoată ceva la iveală şi tocmai în Rusia este rostită o idee deosebit de stringentă privitoare la destinele istorice finale. Nu întîmplător, pe culmile filosofiei religioase ruse gîndirea a fost întotdeauna îndreptată spre Apocalipsă. Începînd cu Ceaadaev şi cu slavofilii, continuînd cu Vladimir Soloviov, K. Leontiev şi Dostoievski, gîndirea rusă a fost ocupată cu teme de filosofie a istoriei, şi această filosofie rusă a istoriei a fost apocaliptică. Şi revoluţia rusă, prin esenţa sa metafizică, reprezintă crahul umanismului, prin aceasta conducînd la tema apocalipsei. Astfel ne apropiem de ultimele probleme ale metafizicii istoriei, de problemele progresului şi ale sfîrşitului istoriei.

# CAPITOLUL X

## Concepţia despre progres şi sfîrşitul istoriei

Ideea de progres este centrală în metafizica istoriei. Începînd cu sfîrşitul secolului XVIII şi întreg secolul XIX, ea joacă un rol definitoriu în concepţia civilizaţiei europene. Cu toate acestea, trebuie să arătăm mai întîi că ideea de progres, deşi foarte nouă, creată în ultima perioadă a conştiinţei umane „înaintate", are în esenţă, ca toate adevărurile fundamentale, rădăcini religioase vechi şi profunde. Şi întrucît ea are o legătură esenţială cu însăşi profunzimea vieţii istorice, îşi divulgă originea străveche. Ideea de progres nu trebuie confundată, după cum am explicat, cu ideea de evoluţie. Ideea de progres presupune un *scop* al procesului istoric şi o dezvăluire a *sensului* dependenţei acestuia de scopul final. Voi spune mai mult: ideea de progres presupune un anume scop al procesului istoric, care nu este imanent acestuia, adică nu se află în interiorul istoriei, nu e legat de o anume epocă, de o anume perioadă a trecutului, a prezentului sau viitorului, ci se ridică deasupra timpului şi doar din acest motiv ea poate recunoaşte ca avînd sens ceea ce este inclus în procesul istoric. Vechile rădăcini ale acestei idei sînt religios-mesianice. Este vechea idee iudaică despre soluţionarea mesianică pe pămînt a destinelor Israelului, care s-a transformat în destinul tuturor popoarelor, ideea venirii împărăţiei lui Dumnezeu, a împărăţiei desăvîrşirii, a împărăţiei adevărului şi dreptăţii, care, mai devreme sau mai tîrziu, trebuie să se înfăptuiască. Această idee mesianică şi hiliastă se secularizează în concepţia despre progres, altfel spus îşi pierde caracterul ei vădit religios şi capătă unul laic, de fapt unul în întregime antireligios. Se poate afirma cu destul temei că această concepţie

despre progres a fost pentru mulţi o religie, adică a existat o religie a progresului pe care au mărturisit-o oamenii secolului XIX. Această idee a înlocuit religia creştină pe care ei au respins-o. Această idee de progres, religioasă în pretenţii, trebuie supusă analizei pentru a descoperi principalele ei contradicţii interioare.

În ultima perioadă a conştiinţei umane, credinţa în progres a fost pusă la îndoială, idolii progresului au fost aruncaţi jos, făcîndu-se mult pentru critica acestei idei. Contradicţia fundamentală a concepţiei privind progresul, care trebuie scoasă la lumină, şi care este limpede în lumina metafizicii mele a istoriei, constă în relaţia falsă a concepţiei despre progres faţă de problema timpului – faţă de trecut, prezent şi viitor. Concepţia despre progres este, mai întîi, o divinizare absolut falsă, nejustificată nici din punct de vedere ştiinţific, nici filosofic, nici moral, a viitorului pe seama prezentului şi trecutului. Concepţia progresului reprezintă o mărturisire religioasă, o credinţă, pentru că nu poate fi fundamentată o concepţie pozitiv-ştiinţifică despre progres, pentru că doar o teorie a evoluţiei se poate fundamenta pozitiv-ştiinţific. Concepţia despre progres nu poate fi decît obiectul credinţei, al speranţei. Concepţia despre progres înseamnă „dezvăluirea lucrului nevăzut" – a viitorului, înseamnă „înştiinţarea celor care speră". Şi iată că prin această credinţă, prin această năzuinţă privind concepţia despre progres, este imposibil să se soluţioneze problema cea mai tragică a metafizicii istoriei – problema timpului. Am explicat deja însemnătatea centrală a problemei timpului pentru metafizica istoriei şi am încercat să arăt natura defectuoasă a timpului, care se separă în trecut şi viitor şi nu poate fi perceptibil, în care orice realitate este împrăştiată, fărîmiţată şi sfîşiată. Concepţia despre progres se află în puterea acestei sfîşieri. Ea presupune că sarcinile istoriei universale a omenirii se vor rezolva în viitor, că în istoria omenirii va veni un moment cînd se va atinge starea superioară absolută şi, în această stare superioară absolută, se vor împăca toate contradicţiile de care sînt pline destinele istoriei umane, se vor soluţiona toate sarcinile. În acest lucru credeau şi Kant, şi Hegel, şi Spencer, şi Marx. Este corectă o asemenea presupunere?

Ce bază avem să credem în ea, şi chiar dacă am avea această bază, de ce ne-ar provoca entuziasm acest lucru, de ce l-am accepta din punct de vedere moral şi de ce o astfel de speranţă poate să ne aducă bucurie? Nu există nici un fel de bază pentru asta, în afară de faptul că în concepţia despre progres se află inconştient şi tainic o oarecare speranţă religioasă în soluţionarea istoriei universale. Este speranţa că tragedia istoriei universale va ajunge la final. Soluţionarea acestei tragedii este scopul progresului. însă în concepţiile pozitive despre progres, aşa cum au apărut ele în secolul XIX, a fost strivită şi exclusă în mod conştient o asemenea credinţă religioasă şi o asemenea speranţă religioasă. Dimpotrivă, credinţa, speranţa şi năzuinţa de progres sînt puse în opoziţie, de către diverşi teoreticieni ai progresului, cu credinţa religioasă, speranţa şi năzuinţa religioasă de acest tip. Dar dacă îndepărtezi cu totul această sămînţă religioasă a ideii progresului, ce va mai rămîne din ea? De ce progresul poate fi acceptat lăuntric? Căci progresul, înţeles pozitiv, constă în faptul că în fluxul vremii, cînd se săvîrşesc destinele istoriei umane, o generaţie o înlocuieşte pe alta, umanitatea se înalţă pe o culme nevăzută şi străină mie, merge înainte, tot mai sus, spre o stare superioară, în relaţie cu care toate generaţiile precedente reprezintă doar nişte verigi, doar un mijloc, un instrument, nu un scop în sine. Progresul transformă fiecare generaţie umană, fiecare chip uman, fiecare epocă a istoriei în mijloc şi instrument pentru un scop final – desăvîrşirea, puterea şi fericirea omenirii viitoare, de care nimeni dintre noi nu va avea parte. Ideea pozitivă a progresului este inacceptabilă lăuntric şi inadmisibilă din punct de vedere religios şi moral. Natura acestei idei nu face posibilă soluţionarea suferinţelor vieţii, soluţionarea contradicţiilor şi conflictelor omenirii, pentru toate generaţiile, pentru toate timpurile, pentru toţi oamenii care au îndurat vreodată această soartă. Această concepţie confirmă cu bună ştiinţă că, pentru o uriaşă masă infinită de generaţii şi pentru un şir nesfîrşit de timpuri şi epoci, există doar mormîntul şi moartea. Aceste generaţii au trăit într-o stare nedesăvîrşită, chinuitoare, plină de contradicţii, şi numai undeva, pe culmea vieţii istorice, va apărea, în sfîrşit, pe

osemintele prefăcute în cenuşă ale tuturor generaţiilor precedente, o generaţie a fericiţilor, care va cuceri înălţimea şi pentru care va fi posibilă o viaţă superioară deplină, fericirea şi desăvîrşirea superioară. Toate generaţiile sînt doar un mijloc pentru înfăptuirea acelei vieţi fericite a generaţiei fericite de aleşi care trebuie să se ivească într-un viitor neştiut pentru noi şi străin. Religia progresului socoteşte că toate generaţiile umane, toate epocile umane nu au valoare şi scop în sine, n-au însemnătate în ele înseşi, ci reprezintă doar un instrument şi un mijloc pentru viitor. Aceasta este contradicţia fundamentală religioasă şi morală a concepţiei despre progres, care o face inadmisibilă şi inaccesibilă lăuntric. Religia progresului este religia morţii, nu a învierii, nu a regenerării a tot ce este viu pentru viaţa veşnică. N-ai nici un motiv interior să preferi destinul acelei generaţii care va apărea cîndva pe piscul perfecţiunii şi pentru care va fi pregătită fericirea de către toate celelalte, care au avut parte numai de suferinţe, chinuri şi neîmplinire. Nici o desăvîrşire viitoare nu poate răscumpăra toate chinurile generaţiilor precedente. O punere a tuturor destinelor umane în slujba ospăţului mesianic al acelei generaţii care va reuşi să ajungă pe culmea progresului, indignează conştiinţa etico-religioasă a umanităţii. Religia progresului, fundamentată pe un asemenea tip de divinizare a generaţiei viitoare a fericiţilor, este necruţătoare cu trecutul şi prezentul şi îmbină optimismul nelimitat în raport cu viitorul cu pesimismul nelimitat în raport cu trecutul. Ea e situată profund antagonic faţă de speranţa creştină a învierii tuturor generaţiilor, a tuturor celor morţi, a tuturor moşilor şi strămoşilor. Ideea creştină se bazează pe speranţa că istoria se va încheia prin ieşirea din tragediile istorice, din toate contradicţiile acesteia, iar la această ieşire vor lua parte toate generaţiile umane. Toate, care au trăit cîndva, vor fi înviate pentru viaţa veşnică. Ideea progresului secolului XIX admite la acest ospăţ mesianic numai neştiuta generaţie a fericiţilor, care este devoratoare în relaţie cu toate generaţiile precedente. Acel ospăţ, pe care fericiţii viitorului îl vor pune la cale pe mormintele strămoşilor, uitînd de soarta lor tragică, e puţin probabil să stîrnească entuziasmul nostru pentru religia progresului. Acest entuziasm ar fi josnic.

Nerezolvarea problemei timpului este principalul viciu al teoriei progresului, pentru că, dacă este posibilă soluționarea destinelor istoriei universale, a contradicțiilor ei fundamentale, atunci ea e posibilă numai prin biruința asupra timpului. Altfel spus, este vorba de depășirea rupturii dintre trecut, prezent și viitor, a fărîmițării timpului în elemente ostile între ele, ce se devorează reciproc. Natura vicioasă a timpului trebuie să fie învinsă definitiv, ca să se poată soluționa cu adevărat destinul istoriei universale. Însă concepțiile despre progres nu includ un asemenea gen de speranță, nu-și pun asemenea sarcini și n-au un asemenea sens. Teoria progresului nu abordează soluționarea destinului istoriei umane în afara timpului, în eternitate, în unitate, dincolo de limitele istoriei înseși. Ea admite rezolvarea acestei probleme în interiorul fluxului temporal al istoriei, într-una din clipele timpului viitor, care, în relație cu toate celelalte clipe, este una devoratoare, pentru că viitorul este devoratorul trecutului, ucigașul acestuia. Ideea progresului își întemeiază speranța pe moarte. Progresul nu e viață veșnică, înviere, ci moarte veșnică, nimicire veșnică a trecutului de către viitor, a generațiilor precedente de către cele ulterioare. Fericirea va veni într-o anume clipă a timpului din viitor, iar orice clipă a timpului din viitor este sfîșiată, fărîmițată, devorată și devoratoare – trecutul o devorează și este devorată de viitor. Această contradicție a timpului face ca întreaga concepție despre progres să fie vicioasă și nefolositoare. Concepția despre progres este o concepție temporară din secolul XIX care reflectă nivelul conștiinței umanității europene din secolul XIX, cu toate limitele sale, impuse acestui timp. Ea corespunde unei anumite epoci, în care nu există adevăr etern, nepieritor, dacă nu luăm în considerare acel adevăr ce există inconștient în această concepție ca denaturare a speranței religioase de soluționare a destinelor istoriei umane.

De concepția despre progres și de năzuințele progresului este legată utopia raiului pămîntesc, a fericirii pămîntești. Această utopie a raiului pămîntesc, care este și ea o denaturare și o falsificare a ideii religioase a venirii împărăției lui Dumnezeu pe pămînt, la sfîrșitul

istoriei (altfel spus, avem de-a face cu un hiliasm inconştient) – această utopie, deci, primeşte lovitură după lovitură; ea este nimicită de acţiunea gîndirii şi lichidată din punct de vedere practic. Utopia raiului pămîntesc include în sine aceleaşi contradicţii fundamentale ca şi concepţia despre progres, pentru că şi aceasta presupune venirea unei stări desăvîrşite în timp, în limitele procesului istoric. Ea presupune posibilitatea soluţionării destinului istoric al umanităţii în limitele acelui cerc închis al forţelor istorice, în care se săvîrşeşte însăşi istoria popoarelor şi istoria umanităţii. Utopia raiului pămîntesc consideră posibilă soluţionarea imanentă a tragediei istoriei universale şi instaurarea stării absolute. Ca şi ideea progresului, ea se sprijină pe un raport fals cu timpul, în ea există falsa concepţie că tragedia timpului este rezolvabilă în viitor. Această utopie trebuie să se înfăptuiască în viitor, după părerea unora foarte curînd, după părerea altora în viitorul îndepărtat; ea năzuieşte la o stare absolută şi fericită, o stare care nu cuprinde în sine deplinătatea trecutului. Utopia raiului pămîntesc afirmă că întregul proces istoric nu a fost decît o pregătire, un mijloc de înfăptuire a ei. Fericirea pămîntească şi desăvîrşirea norocoşilor, care vor apărea pe la sfîrşitul procesului istoric, vor răscumpăra suferinţele şi chinurile tuturor generaţiilor precedente. Utopia raiului pămîntesc presupune că este posibilă instaurarea unei stări absolute a vieţii umane în condiţiile relative ale vieţii istorice pămînteşti şi temporale. Însă realitatea pămîntească nu poate să includă în sine viaţa absolută. Viaţa absolută nu poate fi cuprinsă în această realitate mărginită şi strîmtorată din toate părţile. Însă utopia raiului pămîntesc este o credinţă şi conform ei, dacă pînă acum nu s-a întîmplat acest lucru, va veni momentul cînd ceva absolut se va petrece în sfîrşit în realitatea istorică, relativă. Ea nu afirmă trecerea dincolo de limitele realităţii istorice relative, în alt plan al existenţei, într-o a patra dimensiune din limita celor trei, ci doreşte ca în acest spaţiu tridimensional să fie introdusă cu totul cea de-a patra dimensiune, a vieţii absolute. Aici e contradicţia sa metafizică fundamentală, care o face inconsistentă lăuntric. În loc să caute realizarea vieţii absolute prin

mutarea istoriei pămînteşti în istoria celestă, utopia raiului pămîntesc presupune că destinul uman se rezolvă definitiv în această realitate pămînteană relativă, care încape definitiv în cele trei dimensiuni, cu toată mărginirea lor. În ea vrea să plaseze desăvîrşirea şi fericirea absolută, care poate fi atinsă doar în cealaltă realitate, celestă, care poate încăpea doar în a patra dimensiune. Utopia raiului pămîntesc, proprie diferitelor concepţii sociale şi diverselor filosofii ale istoriei, primeşte lovituri îndîrjite din partea gîndirii filosofice şi a conştiinţei religioase. Începe să se lămurească tot mai mult caracterul profund tragic şi dual al întregului proces istoric. În istorie nu există un progres al binelui, un progres al desăvîrşirii în linie dreaptă, în virtutea căruia generaţia viitoare va sta deasupra generaţiei precedente. În istorie, nu există nici progresul fericirii umane. Există doar o deschidere tragică tot mai mare a principiilor lăuntrice ale existenţei, descoperirea celor mai opuse principii, atît luminoase, cît şi întunecate, atît divine, cît şi diavoleşti, atît principii ale binelui, cît şi ale răului. În descoperirea acestor contradicţii şi în dezvăluirea lor constă sensul lăuntric cel mai profund al destinului istoric al umanităţii. Dacă se poate afirma un anume progres în istoria conştiinţei umane, el constă în adîncirea acuităţii conştiinţei ca rezultat al dezvăluirii lăuntrice a contradicţiei tragice a existenţei umane. Însă nici într-un caz nu se poate afirma sporirea permanentă a pozitivului pe seama negativului, aşa cum afirmă teoria progresului. În procesul istoric are loc o complicare a principiilor, el poartă în sine principiile cele mai opuse. Dacă credem că progresul înseamnă apropierea de viaţă divină absolută, ar fi incorect să tragem concluzia că acele generaţii care vor apărea pe culmea istoriei se vor afla într-o apropiere specială de Absolut, iar toate celelalte generaţii fie că vor fi foarte departe de izvorul vieţii divine, fie nu vor avea cu acesta nici o legătură, împărtăşindu-se din viaţa divină doar prin slujirea ca mijloc pentru o ultimă generaţie a istoriei. Mai corect ar fi să gîndim, cum face L. Ranke, că toate generaţiile umane, pe parcursul întregului proces istoric, au, fiecare în felul ei, un raport propriu cu Absolutul, toate se apropie de divinitate, – în aceasta constă justiţia divină

şi dreptatea divină. Ar fi o încălcare a justiţiei divine, dacă numai acele generaţii aflate pe culmea progresului ar avea acces la tainele vieţii divine! O asemenea concepţie despre progres te poate sili să te îndoieşti de însăşi existenţa Planului divin. Divinitatea care s-ar lipsi de apropierea tuturor generaţiilor umane şi ar admite în apropierea sa doar generaţia aflată pe culmea istoriei, ar fi una devoratoare, caracterizată prin neadevăr şi violenţă faţă de cea mai mare parte a umanităţii. Pe această bază Ivan Karamazov înapoiază biletul său lui Dumnezeu. În realitate, aşa ceva nu există; în realitate, fiecare generaţie are un scop în sine, are o îndreptăţire şi un rost în propria sa viaţă, în valorile create de ea şi în propriile elanuri spirituale, care o apropie de viaţa divină. Nu este vorba de faptul că fiecare generaţie este un mijloc şi un instrument pentru generaţiile ulterioare. Oare oamenii din secolul XIX nu sînt mai departe de Dumnezeu decît cei din secolele anterioare?

Se mai poate da o replică cu caracter ştiinţifico-pozitivist, o replică împotriva concepţiei obişnuite a progresului, capabilă să clatine această concepţie chiar în fundamentele sale. Dacă luăm destinele popoarelor, ale societăţilor, ale culturilor în istorie, vedem că toate culturile, toate societăţile şi toate popoarele trec în destinul lor prin diferite perioade – a naşterii, a copilăriei, a pubertăţii, a maturităţii depline şi, în sfîrşit, perioada bătrîneţii, a decrepitudinii, a ofilirii şi a morţii. Toate marile culturi naţionale şi toate societăţile au fost supuse acestui proces de îmbătrînire şi dispariţie. Valorile culturii sînt eterne, în cultură este un principiu nemuritor, însă popoarele, ca organisme vii, care îşi consumă destinul în istorie, sînt muritoare – după o perioadă de înflorire deplină, încep să decadă, să se descompună. Toate marile culturi au cunoscut o perioadă de decădere. Replica cea mai evidentă împotriva teoriei progresului este exemplul unei mari culturi, ce a existat cu 3000 de ani î.Hr, precum cea a Babilonului, care a atins un înalt grad de dezvoltare, anticipînd şi depăşind în anumite privinţe cultura secolului XIX. A murit şi a dispărut aproape fără urme. Mult timp nici nu s-a bănuit despre existenţa ei. De abia săpăturile arheologice şi metodele perfecţionate de

cunoaştere a vechilor culturi au descoperit existenţa acestei culturi şi au dat naştere pasiunii pentru panbabilonism. Acest fapt îl impulsionează pe marele istoric E. Meyer să nege cu hotărîre existenţa progresului omenirii în linie dreaptă ascendentă. Se dezvoltă doar tipuri izolate de culturi, iar culturile ulterioare nu se ridică întotdeauna la înălţimea la care s-au aflat culturile precedente. E puţin probabil ca aceste consideraţii să conducă la concluzii deosebit de pesimiste, pentru că este absolut nesăbuit să-ţi pierzi optimismul, tăria sufletească şi să-ţi defineşti propria creaţie în raport cu viaţa, luînd în calcul exclusiv importanţa generaţiilor viitoare. Convingerea că aceste generaţii sînt mai reale decît toate generaţiile precedente nu se bazează pe nimic. Să abordăm mai profund problema: nu avem nici un motiv să considerăm pe fiecare dintre noi, care aparţinem unei generaţii ce trăieşte în prezent (deşi acest termen este imprecis şi ambiguu, fiindcă „prezentul" dispare cu fiecare clipă), sau generaţiilor viitoare, care se vor naşte peste 50 sau 100 de ani, ca fiind mai reale şi mai valoroase pentru conştiinţa noastră, decît acele generaţii trecute, care au existat cu 50, 100 sau 5000 de ani înainte. Fărîmiţînd timpul în prezent, trecut şi viitor, n-avem nici o bază să afirmăm că viitorul este mai real decît trecutul. Din punct de vedere al prezentului, viitorul nu este mai real decît trecutul, iar lucrarea noastră creatoare nu trebuie să se săvîrşească în numele viitorului, ci în numele acelui prezent etern, în care viitorul şi trecutul sînt unul. Trecutul deja nu mai există pentru noi, el nu mai există altfel decît în memoria noastră, viitorul încă nu există şi nu se ştie dacă va fi. Într-un anume sens, se poate chiar spune că trecutul este mai real decît viitorul, iar oamenii care s-au depărtat de noi, mai reali decît cei încă nenăscuţi. Susţinătorii religiei progresului presupun că va exista un viitor, că generaţiilor viitoare trebuie să le pregătim o viaţă superioară. Faptul trebuie să ne dea sensul vieţii, bucuria şi tăria sufletească necesare. Iată una dintre cele mai triste prejudecăţi ale religiei progresului care a fost împărtăşită în secolul al XIX-lea. Trebuie s-o rupem definitiv cu aceste năzuinţe, speranţe şi credinţe legate de o asemenea atitudine faţă de viitor. În

credința și în speranța noastră, care ne înalță deasupra clipei prezentului și fac din noi nu doar oameni ai prezentului izolat, ci și oameni ai marelui destin istoric, trebuie să înfrîngem definitiv acest timp scindat și defectuos – al prezentului, trecutului și viitorului, și să intrăm în timpul adevărat –, în veșnicie. Toate credințele și năzuințele noastre trebuie să fie legate de soluționarea destinelor umane în eternitate. Nu trebuie să construim o perspectivă vieții din perspectiva viitorului scindat, ci din cea a eternității integrale. Care va fi rodul faptelor noastre creatoare într-un timp fărîmițat, adică în viitor, noi nu putem să judecăm sau să hotărîm. Acest fapt îl pot hotărî doar alte generații. Misia noastră însă, în fiecare perioadă, în fiecare clipă a destinului nostru istoric. este să ne definim raporturile cu viața și cu sarcinile istorice în fața veșniciei și la judecata veșniciei. Cînd vom așeza destinul uman și destinul istoric în perspectiva eternității, viitorul nu va mai apărea ca fiind mai real decît trecutul și nici prezentul mai real decît trecutul sau viitorul, pentru că orice fărîmițare a timpului în fața judecății eternității este vinovată și vicioasă lăuntric. Iar religia progresului a voit să lumineze și să legifereze o asemenea vinovăție, un astfel de viciu.

Contradicțiile reprobabile ale concepției despre progres demască inconsistența lăuntrică și falsitatea premiselor umaniste ale progresului. Fundamentul, pe care se baza umanismul noului timp, nu-l plasa pe om în eternitate, ci îl cufunda în fluxul pămîntesc al timpului fărîmițat. De aceea, prin intermediul acestui fundament nu se putea soluționa în mod autentic destinul vieții umane și al istoriei umane. Premisele umaniste includeau în sine o contradicție și un viciu lăuntric care, mai devreme sau mai tîrziu. trebuiau să iasă la iveală. Numesc această ieșire la iveală criza umanismului și sfîrșitul Renașterii. Nu se mai poate crede în progresul umanist. Ideea progresului a fost o idee măreață a perioadei umaniste a istoriei, întreg secolul XIX fiind străbătut de iluzia progresului. Concepția despre progres, în forma sa nereligioasă, ruptă de germenele religios, nu este altceva decît ridicarea la rangul de sistem, de teorie închegată a supoziției umaniste fundamentale că omul își poate fi

suficient sieşi, că poate să-şi soluţioneze destinul prin forţe umane imanente şi n-are nevoie de forţele divine şi de ţelul divin al vieţii. Dacă în concepţia despre progres se dezvăluie falsul premisei umaniste şi iluzia ei, ar trebui să spunem că, pe de altă parte, umanismul a avut şi rezultate pozitive. Cred că în umanism se află şi un principiu pozitiv, de o mare importanţă pentru viitorul destin al omului şi al istoriei sale. Omul trebuia să treacă prin afirmarea umanistă de sine şi prin autosuficienţa umanistă. Trebuia să-şi descopere liber forţele sale şi să verifice prin experienţă ce înseamnă şi spre ce duce un asemenea umanism. În umanism au apărut potenţe umane care prin ele însele nu pot să ducă la rezultate pozitive, dar faptul va avea o foarte mare însemnătate pentru destinul ulterior al umanităţii, cînd perioada umanistă a istoriei se va transforma în alta, încă necunoscută, în pragul căreia ne şi aflăm. În elanurile spirituale ale culturii umaniste s-a aflat potenţialul unei noi revelaţii religioase. Genialitatea acestei perioade a fost purtătoare de spirit.

Istoria este, cu adevărat – şi în aceasta constă conţinutul său religios –, o cale spre o altă lume. Însă în interiorul istoriei nu este posibilă instaurarea unei stări absolute, sarcina istoriei este rezolvabilă doar dincolo de limitele ei. Iată concluzia fundamentală şi principală la care ajunge metafizica istoriei, iată secretul aflat înlăuntrul procesului istoric. Prin trecerea de la o epocă la alta, omenirea se zbate să-şi soluţioneze destinul înlăuntrul istoriei. Cînd ajunge la ceea ce nu se aşteaptă şi începe să resimtă impasul cercului strîmt al istoriei, omenirea începe să conştientizeze imposibilitatea rezolvării sarcinii sale în interiorul procesului istoriei, începe să conştientizeze că numai ieşirea transcendentă poate soluţiona istoria. Pentru a soluţiona sarcina istoriei, legată indisolubil de natura timpului, trebuie să îndrepţi întreaga perspectivă a ei spre interior şi, prelungind-o în săvîrşirea istorică temporală, să treci la soluţionarea ei prin ieşirea dincolo de hotarele istoriei, prin irumperea istoriei în supra-istorie, prin admiterea în cercul închis al istoriei a forţelor aflate deasupra istoricului, adică a unui nou eveniment numenal celest în cel pămîntesc şi fenomenal–

apariţia viitoare a lui Hristos. Ideea fundamentală, spre care se îndreaptă metafizica istoriei şi care este în acelaşi timp premisa acesteia, constă în faptul că sfîrşitul istoriei este inevitabil.

Dacă examinăm procesul istoric din punct de vedere al soluţionării imanente a sarcinilor ce i se pun, al rezolvării lor în interiorul fluxului timpului, nu se poate să nu ajungem la rezultatele cele mai pesimiste, pentru că, din acest punct de vedere, toate încercările de soluţionare a tuturor sarcinilor istorice, în toate perioadele, trebuie recunoscute ca fiind un eşec total. În esenţă, în destinul istoric al omului n-a reuşit nimic şi există motive să credem că nu va reuşi niciodată. N-a reuşit nici un plan, nici un proiect pus la cale în interiorul procesului istoric. Niciodată nu s-a înfăptuit vreo sarcină sau vreun ţel al vreunei epoci istorice, niciodată nu s-a înfăptuit ceea ce s-a prezentat drept ideea care trebuia să se înfăptuiască într-un fel sau altul. Dacă luăm procesul istoric în întregul său, eşecul fundamental, care-l afectează, constă în faptul că nu se realizează împărăţia lui Dumnezeu, că, dacă împărăţia lui Dumnezeu a fost dată în procesul istoric ca soluţie a destinului uman, în procesul istoric nu s-a înfăptuit niciodată şi nici măcar nu a fost pe cale să se înfăptuiască. Dacă luăm perioade separate din istorie, cu sarcinile care s-au pus în faţa lor, constatăm că şi acestea au fost afectate de o boală lăuntrică şi de imposibilitatea interioară de a se înfăptui. Dacă luăm toată noua istorie umanistă, constatăm un eşec total, pentru că Renaşterea nu s-a realizat, iar ceea ce a creat Renaşterea nu corespunde sarcinilor şi planurilor ei autentice. A ieşit la iveală imposibilitatea unei Renaşteri în interiorul lumii creştine. Lumea creştină este afectată de acea boală a dedublării, care face irealizabilă integritatea planului renascentist; substanţa lumii creştine nu poate fi modelată în sens antic. Acelaşi insucces l-a suferit şi Reforma, care şi-a propus scopul măreţ al afirmării libertăţii religioase şi a ajuns la năruirea religiei; la fel şi Revoluţia franceză, care a creat societatea burgheză a secolului XIX în locul fraternităţii, egalităţii şi libertăţii. Revoluţia a scos la iveală contradicţii care au izbucnit pe parcursul secolului XIX şi au dat pe faţă definitiv falsitatea întregii ideologii a

Spencer, şi

Revoluţiei franceze. În locul egalităţii, fraternităţii şi libertăţii au ieşit la iveală noi forme de inegalitate şi ură între oameni. La fel putem spune cu toată convingerea, dinainte, că nu vor reuşi nici idealurile şi sarcinile prin care trăieşte epoca noastră, nu va reuşi niciodată socialismul, care încearcă să se realizeze şi, probabil, va juca un rol important în perioada istoriei în care intrăm. În practica înfăptuirii sale, socialismul nu va fi deloc ceea ce speră socialiştii. El va da în vileag noi contradicţii lăuntrice ale vieţii umane, făcînd imposibilă înfăptuirea sarcinilor expuse de mişcarea socialistă. Niciodată nu va înfăptui acea eliberare a muncii umane, pe care Marx voia s-o realizeze prin relaţiile de muncă, niciodată nu-l va face pe om bogat, nu va înfăptui egalitatea, ci va crea doar o nouă vrajbă între oameni, o nouă însingurare şi noi forme de asuprire fără precedent. Nu va reuşi nici anarhismul, concurent cu socialismul. Nu va înfăptui niciodată acea libertate la care cheamă, fără graniţe, fără piedici; dimpotrivă, va deschide calea unei înrobiri şi mai mari. În fond, niciodată, nici o revoluţie n-a reuşit în limitele istoriei. Dacă revoluţiile au fost momente importante în destinul popoarelor, inevitabile din punct de vedere lăuntric, spre care a condus întreg destinul anterior ce a zămislit săvîrşirea lor ulterioară, în schimb ele n-au soluţionat niciodată acele sarcini. N-au soluţionat niciodată şi nici nu vor soluţiona. Pînă la urmă, a fost fructuoasă doar marea experienţă a eşecurilor istorice, întrezărindu-se astfel ceva nou pentru umanitate. De obicei nu s-a realizat deloc ceea ce oamenii năzuiau. De obicei revoluţiile s-au încheiat cu reacţii, în care apărea ceva nou, o înţelegere a experienţei trăite, deşi reacţiile erau însoţite de o serie întreagă de manifestări negative şi aruncau parţial societatea umană înapoi. Astfel, reacţia spirituală a începutului de secol XIX a fost unul dintre rezultatele pozitive ale revoluţiei. Acum a început procesul de reînviere spirituală. Începutul secolului XIX a avut o însemnătate uriaşă, dar el nu corespundea scopurilor sociale propuse de revoluţie. Mai mult chiar, despre cel mai important eveniment al istoriei universale, care este miezul istoriei şi cheia în dezlegarea rostului istoriei, creştinismul, despre care se poate spune că a

deschis o nouă eră şi a determinat întreg destinul istoric; se poate spune că istoria creştinismului este, de asemenea, un eşec total. Mulţi duşmani ai creştinismului o spun cu o bucurie răutăcioasă, ca o ripostă serioasă împotriva creştinismului. Ei reproşează creştinismului că n-a reuşit şi nu poate reuşi pe pămînt. Acelaşi lucru se poate spune însă şi într-o cu totul altă dispoziţie sufletească, introducînd astfel un alt sens. Într-adevăr, creştinismul n-a reuşit în istorie, după cum nimic n-a reuşit în istorie. Acele sarcini puse de credinţa creştină, de conştiinţa creştină, n-au fost înfăptuite niciodată pe durata celor două mii de ani şi niciodată nu se vor înfăptui în limitele timpului nostru şi în limitele acestei istorii, pentru că ele pot fi înfăptuite doar prin biruinţă asupra timpului, prin trecere în eternitate şi prin depăşire a istoriei, prin intermediul trecerii în procesul supra-istoric. Însă eşecul creştinismului nu poate fi transformat într-un argument împotriva adevărului său superior, la fel cum nici eşecul istoriei nu înseamnă absurditatea istoriei, lipsa de noimă a acesteia. Eşecul istoriei nu înseamnă că istoria nu are un sens şi că se săvîrşeşte în gol, la fel cum eşecul creştinismului nu înseamnă că nu este adevărul superior, iar acest fapt poate fi folosit ca un argument împotriva sa. Încercarea de a obţine succesul şi realizarea istorică prin criteriul adevărului este inconsistentă în sine. Istoria are o asemenea natură încît nici un fel de realizare absolută în fluxul temporal nu este posibilă. Dar marea experienţă care iese la iveală în destinul istoric are un sens profund şi în afara înfăptuirii şi realizării. Acest sens se descoperă dincolo de limitele istoriei. Eşecul *acesta*, care ni se reproşează şi care ne afectează în limitele timpului istoric, în limitele realităţii pămînteşti temporale, nu înseamnă şi eşecul *acela*, ci indică numai faptul că omul şi omenirea sînt chemaţi la realizarea superioară a potenţelor lor, care să depăşească infinit toate acele realizări spre care omul tinde în viaţa sa istorică. Toate eşecurile reformelor şi revoluţiilor şi a tot ce înseamnă „istoric" desemnează numai scindarea omului, care trebuie să-şi trăiască integral destinul într-o realitate absolută, mai înaltă decît aceea în care toate acestea s-au petrecut. Dacă creştinismul în sine suferă un eşec în

limitele istoriei, aceasta nu înseamnă un succes al creştinismului însuşi, pentru că nu este decît o sintagmă imperfectă, o expresie foarte deformată, care divulgă imperfecţiunea limbii noastre; în realitate nu este vorba de eşecul creştinismului, de eşecul adevărului creştin absolut, care va dăinui în veci şi pe care nu-l vor birui porţile iadului, ci înseamnă eşecul inevitabil al oricărei lumi relative, al oricărui timp relativ scindat, eşecul realităţii pămînteşti limitate. Nu este eşecul lui Dumnezeu, cum cugetă cei care îndreaptă acest argument împotriva creştinismului, ci un eşec uman. Iar eşecul omenesc înseamnă doar că omul, în destinul său, este chemat să se ridice tot mai sus, ca să-şi realizeze potenţele în timpul etern, într-o realitate mai înaltă decît cea în care a încercat să şi le realizeze. Argumentul împotriva creştinismului, bazat pe eşecul acestuia, este de două ori inadmisibil: în istoria sa, umanitatea creştină a trădat la început adevărul creştin, apoi, făcînd această trădare, a început să stigmatizeze creştinismul, să-l atace, afirmînd că n-a reuşit. Dar creştinismul n-a reuşit tocmai pentru că cei care îi aduc reproşuri s-au îndepărtat de el. Astfel se ajunge la un dublu fals în această argumentare.

Numai prin mutarea centrului de greutate al vieţii umane într-o altă lume se poate crea frumuseţea în lumea noastră. Cea mai înaltă frumuseţe atinsă în lumea aceasta nu s-a realizat prin faptul că omenirea şi-a propus scopuri pur pămîntene, ci pentru că şi-a propus ţeluri aflate dincolo de hotarele lumii. Acel avînt care a atras omenirea într-o altă lume s-a întruchipat în lumea noastră în singura frumuseţe superioară posibilă pentru noi, care este întotdeauna de natură simbolică, nu realistă. Dacă realizarea realistă definitivă este posibilă doar într-o realitate superioară, dincolo de limitele timpului şi ale istoriei, realizarea simbolică este posibilă aici, în această realitate terestră, ca semn al realităţii superioare. Faptul este cel mai evident în natura artei, deoarece arta, ca pisc al creaţiei umane, are în manifestările sale superioare un caracter simbolic. Realizarea simbolică a artei este dovada chemării omului spre o altă realitate, mai înaltă.

Cînd am vorbit despre istoria celestă ca despre un prolog al istoriei pămînteşti, iar apoi am trecut la istoria

pămîntească, am clădit tragedia întregului destin uman pe faptul că există o revelație binară – revelația lui Dumnezeu pentru om și revelația de răspuns a omului pentru Dumnezeu. Întreaga tragedie a existenței este tragedia relației lăuntrice libere dintre om și Dumnezeu – nașterea lui Dumnezeu în om și a omului în Dumnezeu. Destinul istoric al omului este adînc pătruns de revelația răspunsului său către Dumnezeu; în creația umană, în destinul său istoric omul răspunde la cuvintele spuse lui de către Dumnezeu. Însă sensul lăuntric cel mai profund al revelației de răspuns a omului este ascuns în libertatea sa. Numai revelația liberă a omului, creația sa liberă, dorită de Dumnezeu și dată de Acesta, numai ea răspunde la iubirea lui Dumnezeu pentru om. Dumnezeu așteaptă de la om îndrăzneală liberă a creației. Însă în destinul istoric al umanității, în istoria umană concretă, au loc permanent devieri de la calea libertății către cea a constrîngerii și necesității. Întreaga istorie umană este plină de astfel de ispite, de la ispita teocrației coercitive catolice sau bizantine pînă la tentațiile socialismului coercitiv. Calea libertății e grea și tragică, deoarece, cu adevărat, nimic nu e mai responsabil, mai eroic și mai chinuitor decît calea libertății. Orice cale a necesității și constrîngerii este mai ușoară, mai puțin tragică și mai puțin eroică. Iată de ce, pe calea sa istorică, omenirea se lovește mereu de ispita de a înlocui calea libertății cu calea constrîngerii. Acest fapt se petrece în viața religioasă, dar și în viața nereligioasă. Această ispită a fost evidențiată în chip genial de Dostoievski în *Legenda Marelui Inchizitor*. Marele Inchizitor vrea să ia povara libertății de pe umerii oamenilor în numele fericirii tuturor. Această ispită a dat naștere în trecut la inchiziția istorică, iar în prezent – la religia socialismului, care nu este altceva decît religia Marelui Inchizitor, bazată pe substituirea căilor libertății cu căile constrîngerii, pe ridicarea de pe umerii omului a poverii libertății tragice. Astfel se desfășoară drama istoriei, cu lupta sa permanentă între principiul libertății și al constrîngerii și cu trecerea permanentă de la un principiu la altul.

Dar, dacă negăm concepția despre progres, dacă refuzăm divinizarea generațiilor viitoare, dacă nu vedem în

viitor sporirea permanentă a binelui pozitiv, a luminii, a desăvîrşirii şi fericirii, atunci în ce constă sensul lăuntric al destinului istoric viitor? Există acest sens? Pentru filosofia creştină, răspunsul la această întrebare nu este atît de greu, pentru că filosofia creştină a istoriei nu poate să nu fie apocaliptică, pentru că în Apocalipsa evanghelică mică şi în marea Apocalipsă, revelaţie a sfîntului Ioan, sînt date simbolurile destinelor tainice ale istoriei. Profeţiile apocaliptice se referă la sfîrşitul istoriei, iar Apocalipsa este o revelaţie tainică despre sfîrşitul istoriei, care soluţionează totul. În lumina Apocalipsei, metafizica istoriei dezvăluie dualitatea viitorului, dezvăluie dezvoltarea forţelor creştine pozitive, ce trebuie să se desăvîrşească prin apariţia lui Hristos al Viitorului, dar şi a forţelor negative antihristice, care trebuie să se desăvîrşească prin apariţia Antihristului. Antihristul este problema metafizicii istoriei. Antihristul nu este doar un fenomen al răului de demult, moştenit din stadiile primare ale istoriei umane, ci al răului nou, al răului veacului ce va veni, mai înfricoşător ca răul din trecut. În viitor va avea loc o luptă fără precedent între bine şi rău, între Dumnezeu şi diavol, între lumină şi întuneric. Sensul istoriei constă în deschiderea acestor principii opuse, în lupta lor şi în conflictul tragic final al acestor principii. Principiul antihristic va menţine umanitatea în acest timp rău, o va subjuga şi înrobi „lumii acesteia", acestui plan mărginit al existenţei. Însă Apocalipsa trebuie interpretată simbolic şi imanent. Astfel, pentru filosofia creştină a istoriei nu e deloc înfricoşător şi nu duce deloc la negarea sensului lăuntric al istoriei faptul că în viitor nu vor spori doar binele, ci şi răul, nu doar principiile creştine, ci şi principiile antihristice, pentru că profeţiile creştine tocmai despre asta mărturisesc. Faptul doar confirmă adevărul profeţiilor creştine privind sfîrşitul istoriei. Apocalipsa exterioară este o expresie simbolică convenţională a Apocalipsei interioare spiritului uman, iar în ea se vorbeşte doar despre destinul eonului nostru lumesc, nu şi de cel al adîncimilor existenţei.

Aş dori să închei cu ceea ce am început. Am început cu prologul celest al istoriei, pentru a trece la istoria pămîntească, iar de la această istorie pămîntească trebuie

să trecem iarăşi la istoria celestă. Numai în acest caz istoria are un sens pozitiv: dacă se încheie. Întreaga metafizică a istoriei, pe care am încercat s-o dezvolt în această carte, conduce la conştiinţa sfîrşitului inevitabil al istoriei. Dacă istoria ar fi un proces nesfîrşit, o infinitate rea, ea n-ar avea nici un sens. Tragedia timpului ar fi de nerezolvat, iar sarcina istoriei – irealizabilă, pentru că, în interiorul timpului istoric, aceasta nici nu se poate înfăptui. Destinul omului, aflat la baza istoriei, presupune un scop supraistoric, un proces supraistoric, o soluţionare supraistorică a destinului istoriei într-un alt timp veşnic. Istoria pămîntească trebuie să se contopească din nou cu istoria celestă, trebuie să dispară graniţele care separă lumea aceasta de lumea cealaltă, la fel cum nu au existat aceste granițe în trecutul îndepărtat, în zorii vieţii universale. Miturile ne relatează despre amestecul iniţial al cerescului şi pămîntescului. La fel, nici la sfîrşitul istoriei nu va mai exista închiderea în „lumea aceasta", în realitatea noastră pămîntească. Eonul lumii noastre îmbătrîneşte, la fel cum unui fruct prea copt îi plesneşte coaja care-l separă de altă lume. În acest mod simbolic se vorbeşte în Apocalipsă. Se rupe legătura timpurilor, cercul închis al realităţii încetează să mai existe. În realitatea lumii se revarsă energiile unor alte trepte ale realităţii, istoria timpului nostru se sfîrşeşte şi tocmai de aceea capătă un sens. O zi din viaţa noastră individuală este absurdă luată în sine, viaţa noastră capătă sens doar prin alăturarea tuturor zilelor ei.

Istoria n-a putut soluţiona problemele destinului individual al omului, destin care constituie tema genialelor revelaţii ale creaţiei lui Dostoievski, de care este legată întreaga metafizică a istoriei. Problema destinului individual este irezolvabilă în limitele istoriei. În limitele istoriei, este irezolvabil şi conflictul tragic al destinului individual cu destinul întregii umanităţi. De aceea istoria trebuie să se încheie. Lumea trebuie să intre într-o realitate superioară, într-un timp integral, în care să se rezolve problema destinului individual uman, iar conflictul tragic al acestui destin individual cu destinul universal trebuie să-şi găsească o soluţie. Istoria este înainte de toate destin şi trebuie să fie înţeleasă ca destin, ca soartă

tragică. Soarta tragică trebuie să aibă, ca în orice tragedie, un act final, care rezolvă totul. În tragedie, catharsisul este inevitabil. Istoria nu are o evoluție infinită în timpul nostru, nu are firescul fenomenelor naturale tocmai pentru că istoria este destin. Aceasta este ultima concluzie a metafizicii istoriei. Destinul uman, pe care trebuie să-l urmărim prin toate perioadele istoriei, nu se poate soluționa în limitele istoriei. Metafizica istoriei ne învață că ceea ce este irezolvabil în limitele istoriei se rezolvă dincolo de limitele ei. Acesta și este cel mai important argument în favoarea faptului că istoria nu este fără sens, că ea are un rost superior. Dacă ar avea numai un sens pământesc imanent, tocmai în acest caz ar fi absurdă, fără sens, pentru că atunci toate dificultățile fundamentale legate de natura timpului ar fi irezolvabile sau toate rezolvările ar fi fictive, aparente și neadevărate. O astfel de metafizică a istoriei relativ pesimistă rupe mreaja iluziilor legate de divizarea viitorului și răstoarnă ideea de progres, dar întărește speranța și năzuința în soluționarea suferinței istoriei din perspectiva eternității, din perspectiva realității veșnice. Iar această metafizică pesimistă a istoriei este mai optimistă, în sensul ultim și cel mai profund al cuvîntului, decît optimista concepție despre progres, concepție sumbră și aducătoare de moarte pentru tot ce este viu. Trebuie să aibă loc o anumită mutație lăuntrică, după care istoria universală nu se va mai înfățișa în perspectiva fluxului distrugător al timpului, aruncată parcă în afară din adâncul spiritului, ci în perspectiva eternității, a istoriei celeste. Istoria universală se va întoarce în adîncime, ca un moment din veșnicul mister al Spiritului.

## ADDENDA

# Voința de viață și voința de cultură

1

În epoca noastră nu există o temă mai stringentă pentru cunoaștere și pentru viață decît tema culturii și civilizației, a diferențierii și interdependenței dintre ele. Aceasta este tema destinului care ne așteaptă în viitor. Și nimic nu-l interesează mai mult pe om decît destinul său. Succesul excepțional al cărții lui Spengler despre declinul Europei se explică prin faptul că el a pus acut în fața conștiinței umanității civilizate problema destinului ei. În perioadele istorice de tranziție, în epocile de crize și catastrofe, se cuvine să cugetăm serios asupra mișcării destinului istoric al popoarelor și culturilor. Acele ceasului istoriei universale arată o oră fatală, o oră a amurgului care vine, cînd este vremea să se aprindă luminile și să se pregătească de noapte. Spengler a recunoscut civilizația drept destinul fatal al oricărei culturi. Civilizația se încheie prin moarte. Tema nu este nouă, o cunoaștem de mult. Este o temă apropiată gîndirii și filosofiei istoriei ruse. Cei mai importanți gînditori ruși au conștientizat de mult timp diferența între tipul de cultură și tipul de civilizație și au legat această temă de interdependența dintre Rusia și Europa. Întreaga conștiință slavofilă n-a fost cuprinsă de vrajbă față de cultura europeană, ci față de civilizația europeană. Teza conform căreia „Occidentul este în putrefacție" însemna tocmai faptul că moare marea cultură europeană și triumfă civilizația europeană, fără suflet și fără Dumnezeu. Homiakov, Dostoievski și Konstantin Leontiev se raportau cu entuziasm la trecutul măreț al Europei, la această „țară a miracolelor sacre", la sfintele ei monumente, la pietrele ei vechi. Însă bătrîna Europă și-a trădat trecutul, s-a lepădat de el. Civilizația burgheză fără de Dumnezeu a biruit vechea cultură sacră. Lupta Rusiei cu Europa, a Răsăritului cu Apusul, era reprezentată ca luptă a spiritului cu uscăciunea sufletească a

culturii religioase cu civilizația nereligioasă. Se voia a crede că Rusia nu va merge pe calea civilizației, că ea își are propria cale, propriul destin, că numai în Rusia mai este posibilă o cultură pe bază religioasă, o cultură spirituală autentică. În conștiința rusă s-a pus foarte acut această temă.

A fost oare tema străină occidentului, nu s-a ridicat oare și gîndirea europeană pînă la nivelul acesteia? Numai Spengler a abordat-o? Fenomenul Nietzsche este legat de acuta conștiință a acestei teme fatale pentru cultura occidentalului. Nostalgia lui Nietzsche pentru tragica cultură dionisiacă apare în epoca unei civilizații triumfaliste. Cei mai profunzi oameni din Occident au resimțit această melancolie de moarte din cauza triumfului lui Mamona în vechea Europă, din cauza morții culturii spirituale – sacre și simbolice – în condițiile civilizației tehnice inumane. Toți romanticii Occidentului au fost oameni răniți aproape mortal de civilizația triumfătoare atît de străină spiritului lor. Carlyle s-a pronunțat cu deosebită forță profetică împotriva spiritului civilizației. Revolta înfocată a lui Léon Bloy împotriva „burghezului", în genialele sale investigații ale inteligenței „burgheze", a fost o revoltă împotriva civilizației. Toți catolicii francezi, simboliști și romantici, s-au refugiat în Evul Mediu, într-o patrie spirituală îndepărtată, ca să se salveze de nostalgia mortală provocată de civilizația triumfalistă. Preferința occidentalilor pentru epocile culturale trecute sau pentru culturile exotice ale Răsăritului semnifică revolta spiritului împotriva trecerii definitive a culturii în civilizație. Această revoltă se manifestă însă într-un spirit prea rafinat, decadent și slăbit. Oamenii culturii tîrzii, în declin, sînt neputincioși să treacă de la neființa apropiată a civilizației la ființa autentică, eternă. Ei se mîntuiesc prin refugiul în lumea trecutului îndepărtat, ce nu mai poate învia, sau prin existența, străină lor, a lumilor culturale tradiționale din Răsărit.

Astfel se fisurează bazele banalei teorii a progresului, în virtutea căreia s-a crezut că viitorul este întotdeauna superior prezentului, că umanitatea urcă o pantă dreaptă spre formele superioare de viață. Cultura nu evoluează la infinit. Ea poartă în sine germenele morții. În ea sînt cuprinse temeiurile care o împing inevitabil spre civilizație. Civilizația înseamnă moartea spiritului culturii și apariția unei cu totul alte ființe sau neființe. Acest fenomen atît de tipic pentru filosofia istoriei trebuie înțeles, pentru a interpreta corect istoria. Or, Spengler nu oferă nimic pentru pătrunderea sensului unui asemenea fenomen prim al istoriei.

2

În orice cultură, după înflorire, complexitate şi rafinament, începe o secătuire a forţelor creatoare, o eliminare, o stingere a spiritului, un deficit de spirit. Se modifică toate direcţiile culturii. Aceasta se îndreaptă spre înfăptuirea practică a puterii, spre organizarea practică a vieţii, în direcţia extinderii tot mai ample pe toată faţa pămîntului. Înflorirea „artelor şi ştiinţelor", profunzimea şi rafinamentul gîndirii, piscurile creaţiei artistice, starea de contemplare a sfinţilor şi geniilor – toate încetează a mai fi resimţite ca „viaţă" autentică, reală, – nu mai inspiră. Ia naştere o voinţă încordată pentru „viaţa" însăşi, pentru practica „vieţii", pentru forţa şi plăcerile acesteia, pentru dominarea „vieţii". Iar această voinţă prea tensionată pentru „viaţă" distruge cultura, aduce după sine moartea culturii. Într-o epocă de amurg cultural se voieşte prea mult „a se trăi", a edifica „viaţa", a organiza „viaţa". O epocă de înflorire culturală presupune limitarea voinţei pentru „viaţă", depăşirea prin sacrificiu a setei de viaţă. Cînd în mase se răspîndeşte prea mult setea de „viaţă", atunci ţelul încetează să se mai sprijine pe o cultură spirituală superioară, care este întotdeauna aristocratică, întotdeauna calitativă, nu cantitativă. Ţelul începe să fie fixat în „viaţa" însăşi, în practica acesteia, în forţa şi fericirea ei. Cultura încetează să mai fie preţuită în sine şi de aceea voinţa de cultură piere. Nu mai există voinţă de genialitate, nu se mai nasc genii. Nu se mai voieşte contemplarea, cunoaşterea şi creaţia dezinteresată. Cultura nu mai poate rămîne la înălţime, inevitabil ea trebuie să coboare, să decadă. Este neputincioasă în a-şi menţine calitatea superioară. Principiul cantităţii trebuie s-o învingă. Se produce o entropie socială, o dispersare a energiei creatoare a culturii. Cultura se scindează şi decade, nu poate să evolueze veşnic pentru că nu înfăptuieşte ţelurile şi sarcinile concepute în spiritul creatorilor ei.

Cultura nu înseamnă înfăptuirea unei vieţi noi, a unei noi fiinţe, ea înseamnă înfăptuirea unor noi valori. Toate realizările culturii sînt simbolice, nu realiste. Cultura nu înseamnă înfăptuirea, realizarea adevărului vieţii, a binelui şi frumuseţii vieţii, a forţei vieţii, a divinităţii vieţii. Ea realizează doar adevărul în cunoaştere, în cărţile de filosofie şi ştiinţă; binele în moravuri, în existenţă şi în statutele sociale; frumuseţea în cărţile de versuri şi în tablouri, în statui şi în

monumente arhitectonice, în concerte și în reprezentații teatrale; divinul doar în cult și în simbolica religioasă. Actul creator este tras în jos în cultură și se îngreunează. Noua viață, existența superioară sînt date numai în asemănări, în imagini și simboluri. Actul creator de cunoaștere creează cartea științifică; actul creator artistic creează moravuri și instituții sociale; actul creator religios creează cultul, dogmele și rînduiala bisericească simbolică, în care este dat numai simulacrul ierarhiei cerești. Unde este „viața" însăși? Transfigurarea reală pare a nu se realiza în cultură. Iar mișcarea dinamică în interiorul culturii, cu formele ei cristalizate, duce inevitabil spre o ieșire dincolo de limitele culturii, spre „viață", spre practică, spre putere. Pe aceste căi se săvîrșește trecerea culturii în civilizație.

Observăm un nivel superior și o înflorire a culturii în Germania sfîrșitului de secol XVIII și începutului de secol XIX, cînd Germania a devenit glorioasa țară „a poeților și filosofilor". E greu să întîlnești o altă epocă în care să se realizeze o astfel de voință de genialitate. Pe parcursul cîtorva decenii, lumea i-a văzut pe Lessing și Herder, pe Goethe și Schiller, pe Kant și Fichte, pe Hegel și Schelling, pe Schleiermacher și Schopenhauer, pe Novalis, pe toți romanticii. Epocile ulterioare își vor aminti cu invidie această epocă măreață. Windelband, un filosof al epocii declinului cultural, își amintește despre acest timp de integritate spirituală și de genialitate ca despre Paradisul pierdut. Însă a existat oare „viața" autentică superioară în epoca lui Goethe și Kant, a lui Hegel și Novalis? Toți reprezentanții acelei epoci remarcabile mărturisesc că pe atunci în Germania „viața" era săracă, burgheză și apăsătoare. Statalitatea germană era slabă, lamentabilă, fărîmițată în părți mici, în nimic și nicăieri nu se realizase puterea „vieții"; înflorirea spirituală se manifesta doar la nivelul cel mai de sus al poporului german, ceilalți aflîndu-se într-o stare inferioară. Dar epoca Renașterii, epocă a unui salt creator nemaiîntîlnit? Exista în această epocă „o viață" superioară autentică? Să-l lăsăm pe romanticul Nietzsche, înconjurat de civilizația pe care o ura, să se cufunde plin de iubire în epoca Renașterii ca în „viața" autentică, puternică. Această „viață" nu a existat. Pe atunci „viața" era îngrozitoare, grea, și nu s-a înfăptuit niciodată frumusețea în desăvîrșirea ei pămîntească. Viața lui Leonardo și Michelangelo a fost o neîntreruptă tragedie și suferință. Așa a fost întotdeauna. *Cultura a constituit*

*întotdeauna un mare eşec al vieţii.* Există parcă o opoziţie între cultură şi „viaţă". Civilizaţia încearcă să înfăptuiască „viaţa". Ea creează un puternic stat german, un capitalism puternic şi, legat de acesta, socialismul; ea realizează voinţa de putere mondială şi de organizare mondială. Însă în această Germanie puternică, imperialistă şi socialistă, nu va mai fi nici Goethe, nu vor mai fi nici marii idealişti germani, nu vor mai fi marii romantici, nu va mai fi o mare filosofie şi o mare artă. Totul va fi tehnic, tehnică va fi şi gîndirea filosofică (în curentele gnoseologice). Metoda cuceririi tuturor lucrurilor are preponderenţă asupra penetrării intuitiv-integrale în existenţă. Nu mai sînt posibili Shakespeare sau Byron în preaputernica civilizaţie a Imperiului britanic. În Italia, unde s-a creat monumentul lui Victor-Emmanuel care a strivit Roma, în Italia mişcării socialiste, nu mai sînt posibili Dante şi Michelangelo. În aceasta constă tragedia culturii şi tragedia civilizaţiei.

3

În orice cultură, pe o anumită treaptă a dezvoltării sale, încep să se dezvăluie principiile care îi submineazä fundamentele spirituale. Cultura este legată de cult, se dezvoltă din cultul religios. Ea este rezultatul diferenţierii cultului, a defalcării conţinutului acestuia în diferite părţi. Gîndirea filosofică, cunoaşterea ştiinţifică, arhitectura, pictura, sculptura, muzica, poezia, morala – toate sînt incluse organic, integral, în cult într-o formă încă nedesfăşurată, nediferenţiată. Cea mai veche dintre culturi, cultura Egiptului, a început în templu, iar primii ei creatori au fost preoţii. Cultura e legată de cultul strămoşilor, de legendă şi tradiţie, e plină de o simbolică sacră, în ea sînt date semnele şi simulacrele unei alte realităţi, cea spirituală. Orice cultură (chiar şi cultura materială) este cultură a spiritului; orice cultură are o bază spirituală, ea este produsul lucrării creatoare a spiritului asupra stihiilor naturale. Însă în cultura însăşi se dezvăluie tendinţe de descompunere a temeiurilor sale religioase şi spirituale, de răsturnare a simbolicii sale. Atît cultura antică, cît şi cea occidentală europeană, trec printr-un proces de „iluminare" care se detaşează de adevărurile religioase ale culturii şi îi corupe simbolica. Aici se dezvăluie fatala dialectică a culturii. Într-un anume stadiu al evoluţiei sale, cultura se caracterizează prin îndoiala asupra fundamentelor sale şi prin coruperea acestora. Cultura îşi

pregătește singură pieirea, se separă de sursele sale vitale, se istovește spiritual, își dispersează energia. Din stadiul „organic", trece în stadiul „critic".

Ca să înțelegem destinul culturii, trebuie să o examinăm dinamic și să-i pătrundem dialectica fatală. Cultura este un proces viu, destinul viu al popoarelor. Și iată că iese la iveală faptul că aceasta nu se poate menține la înălțimea medie pe care o atinge în perioada de înflorire, iar stabilitatea ei nu este eternă. În orice tip de cultură format în istorie se observă o falie, o cădere, o trecere inevitabilă spre o stare care nu mai poate fi numită „cultură". În interiorul culturii apare o voință prea mare de „viață" nouă, de stăpînire și putere, de practică, de fericire și beatitudine. Voința de putere cu orice preț este o tendință civilizatorie în cultură. Cultura este dezinteresată în realizările sale superioare, civilizația este întotdeauna interesată. Cînd rațiunea „iluminată" șterge obstacolele spirituale în folosul „vieții", al plăcerilor „vieții", cînd voința de putere și posesie organizată a vieții atinge tensiunea maximă, atunci cultura sfîrșește și începe civilizația. Civilizația este trecerea de la cultură, de la contemplare, de la crearea de valori la „viața" însăși, este căutarea „vieții", înseamnă să te lași purtat de șuvoiul ei năvalnic, care tinde spre organizarea „vieții", spre îmbătarea cu forța vieții. În cultură apare o înclinare practic-utilitară, „realistă", adică civilizatorie. Filosofia și arta de tip profund, precum și simbolica religioasă, nu mai sînt necesare, nu mai apar ca „viață". Începe demascarea a ceea ce s-a prezentat ca superior în cultură, ca supremă realizare a acesteia. Pe diferite căi, se scoate la iveală caracterul nesacru și nesimbolic al culturii. În fața judecății „vieții" celei mai reale din epoca civilizației, cultura spirituală este recunoscută ca iluzie, ca autoînșelare a conștiinței încă dependente, neeliberate încă, un fruct iluzoriu al neorganizării sociale. Tehnica organizată a vieții trebuie să elibereze definitiv omenirea de iluziile și înșelăciunile culturii; ea trebuie să creeze o civilizație pe deplin „reală". Iluziile spirituale ale culturii au fost distruse de lipsa de organizare a vieții, de slăbiciunea tehnicii acesteia. Aceste iluzii spirituale dispar, sînt depășite, cînd civilizația pune stăpînire pe tehnică și organizează viața. Materialismul economic este filosofia caracteristică și tipică epocii civilizației. Această concepție divulgă taina civilizației și-i dezvăluie patosul interior. Nu materialismul economic a inventat dominația economicului,

nu el este vinovat de înjosirea vieţii spirituale. În realitatea însăşi s-a descoperit dominaţia economicului şi toată cultura spirituală s-a transformat în „suprastructură". Toate realităţile spirituale s-au descompus înainte ca materialismul economic să reflecte acest fapt în concepţia sa. Însăşi ideologia materialismului economic este doar o reflectare a realităţii. Aceasta este ideologia caracteristică epocii civilizaţiei, cea mai radicală ideologie a civilizaţiei. În civilizaţie domină inevitabil economicul; prin natura sa, civilizaţia este tehnică. În civilizaţie, orice ideologie, orice cultură spirituală este doar suprastructură, iluzie, nu realitate. Este demascat caracterul iluzoriu al oricărei ideologii şi al oricărei spiritualităţi. Civilizaţia ajunge la „viaţă", la organizarea puterii, la tehnică – ca realizare autentică a acestei „vieţi". Spre deosebire de cultură, civilizaţia nu mai este religioasă la temelia ei, în ea învinge raţiunea „iluminării", însă această raţiune nu este abstractă, ci pragmatică. Spre deosebire de cultură, civilizaţia nu este simbolică, nu este ierarhică, nici organică. Ea este realistă, democratică, mecanică. Ea voieşte realizări „realiste" de viaţă, nu simbolice, voieşte viaţa reală, nu simulacre şi semne, nu simbolurile altor lumi. În civilizaţie, atît în capitalism, cît şi în socialism, munca în colectiv elimină creaţia individuală. Civilizaţia demască. Eliberarea personalităţii, pe care civilizaţia parcă ar trebui s-o ia cu sine orice ar fi, este mortală pentru originalitatea individuală. Principiul individual se dezvăluie doar în cultură. Voinţa de putere a „vieţii" distruge personalitatea. Acesta este paradoxul istoriei.

4

Trecerea culturii în civilizaţie este legată de modificarea radicală a relaţiei omului cu natura. Toate schimbările sociale în destinul umanităţii sînt legate de un nou raport al omului cu natura. Materialismul economic a surprins acest adevăr într-o formă accesibilă conştiinţei civilizaţiei. Era civilizaţiei a început cu implementarea victorioasă a maşinilor în viaţa umană. Viaţa încetează să mai fie organică, îşi pierde legătura cu ritmul naturii. Între om şi natură se interpune mediul artificial al uneltelor prin care omul încearcă să-şi subordoneze natura. Aici se dezvăluie voinţa de putere, de valorificare reală a vieţii în opoziţie cu conştiinţa ascetică a Evului Mediu. De la smerenie şi contemplare, omul trece la stăpînirea naturii, la organizarea vieţii, la

ridicarea forței vieții. Acest fapt nu-l apropie pe om de natură, de viața ei lăuntrică, de sufletul ei. Omul se depărtează definitiv de natură în procesul de stăpînire tehnică a naturii și de dominare organizată asupra puterilor ei. Organizarea omoară organicitatea. Viața devine tot mai tehnică. Mașina își pune pecetea imaginii sale asupra spiritului omului, asupra tuturor laturilor activității sale. Civilizația nu are o bază naturală și spirituală, ci una mașinistă. Mai presus de orice, ea este tehnică; tehnica triumfă asupra spiritului, asupra organismului. În civilizație, pînă și gîndirea devine tehnică, creația și arta capătă un caracter tot mai tehnic. Arta futuristă este la fel de caracteristică pentru civilizație, cum este și arta simbolică pentru cultură. Dominația gnoseologismului, a metodologismului sau pragmatismului este de asemenea caracteristică pentru civilizație. Însăși ideea filosofiei „științifice" este generată de voința civilizatorie de putere, de dorința de a dobîndi o metodă care să dea forță. În civilizație învinge principiul specializării, nu există integralitatea spirituală a culturii. Totul este făcut de specialiști, de la toți se cere o specialitate.

Mașina și tehnica sînt generate și de mobilitatea mentală a culturii, de marile ei descoperiri. Aceste roade ale culturii îi subminează însă bazele organice, îi mortifică spiritul. Cultura rămîne fără suflet și se transformă în civilizație. Spiritul slăbește. Calitatea e înlocuită de cantitate. Umanitatea spirituală decade prin afirmarea voinței de „viață", de putere, de organizare, de fericire, căci fără asceză și smerenie nu poate exista o viață spirituală superioară. Aceasta este tragedia destinului istoric, a fatum-ului. Cunoașterea, știința, se transformă într-un mijloc de înfăptuire a voinței de putere și fericire, într-un mijloc exclusiv pentru triumful tehnicii vieții, pentru desfătarea cu procesul vieții. Arta se preface într-un mijloc pentru aceeași tehnică a vieții, într-un ornament al organizării vieții. Toată frumusețea culturii – templele, castelele și palatele – trece în muzeele pline cu cadavre de frumusețe. Civilizatia este muzeistică. Aceasta este singura ei legătură cu trecutul. Începe cultul vieții în afara sensului ei. Deja nimic nu mai are valoare în sine. Nici o clipă a vieții, nici o singură trăire nu mai are adîncime, nu se mai împărtășește din veșnicie. Orice clipă și orice trăire sînt doar mijloace pentru procesele accelerate ale vieții, avîntate spre un infinit de rău augur, se raportează la vampirul atotdevorator al viitorului, la viitoarea putere și

la viitoarea fericire. În ritmul rapid, mereu accelerat, al civilizației, nu există trecut, nici prezent, nu există deschidere spre veșnicie, există doar viitor. Civilizația este futuristă. Cultura încearcă să contemple eternitatea. Accelerarea, tendința exclusivă spre viitor sînt create de mașină și de tehnică. Viața organismului este mai înceată, ritmul nu-i atît de năvalnic. În civilizație, viața este scoasă din interior în afară, iese la suprafață. Civilizația este excentrică. Ea înseamnă substituirea țelurilor vieții cu mijloacele vieții, cu instrumentele vieții. Țelurile pălesc și se obturează. Conștiința indivizilor dintr-o civilizație este îndreptată exclusiv asupra mijloacelor vieții, asupra tehnicii vieții. Țelurile vieții se prezintă ca iluzorii, mijloacele se recunosc ca reale. Tehnica, organizarea, procesul de producție sînt reale. Cultura spirituală nu este reală. Cultura este doar un mijloc pentru tehnica vieții. Corelația dintre țelurile și mijloacele vieții se amestecă și se denaturează. Totul este pentru „viață", pentru puterea ei în creștere, pentru organizarea ei, pentru plăcerile vieții. Însă la ce bun „viața" însăși? Are ea țel și sens? Pe aceste căi moare sufletul culturii, piere rostul ei. Mașina a obținut o putere magică asupra omului, l-a prins în mrejele ei magice. Însă negarea romantică a mașinii, simpla respingere a civilizației, ca moment al destinului uman, ca experiență care face spiritul înțelept, este neputincioasă. Nu este posibilă o simplă restaurație a culturii. Cultura în epoca civilizației este totdeauna romantică, se raportează la epoci trecute religios-organice. E o lege. Stilul clasic al culturii este imposibil în civilizație. Toți marii oameni de cultură ai secolului XIX au fost romantici. Însă calea reală de dobîndire a culturii este una singură: a transfigurării religioase.

5

Civilizația este „burgheză" prin natura sa, în sensul spiritual cel mai profund al cuvîntului. Caracterul „burghez" înseamnă împărăția civilizată a lumii acesteia, voința civilizatorie de putere organizată și de plăcere a vieții. Spiritul civilizației este burghez, el se lipește de lucrurile pieritoare, nu iubește eternitatea. Caracterul „burghez" înseamnă robia la ceea ce este trecător, înseamnă ura față de ceea ce este etern. Civilizația Europei și Americii, cea mai evoluată civilizație din lume, a creat sistemul industrial capitalist. Acest

economică, dar a fost şi un fenomen spiritual, un fenomen de distrugere a spiritualităţii. Capitalismul industrial al civilizaţiei a distrus spiritul eternităţii, a distrus lucrurile sacre. Civilizaţia capitalistă a timpurilor noi l-a ucis pe Dumnezeu, ea a fost civilizaţia cea mai lipsită de Dumnezeu. Responsabilitatea pentru crima împotriva lui Dumnezeu aparţine acesteia, nu socialismului revoluţionar, care doar şi-a însuşit spiritul civilizaţiei „burgheze" şi i-a preluat moştenirea negativă. Este drept, civilizaţia industrial-capitalistă nu a respins cu totul religia: a fost gata să recunoască folosul pragmatic şi necesitatea religiei. În cultură, religia era simbolică, în civilizaţie, religia a devenit pragmatică. Şi religia poate fi folositoare şi eficientă pentru organizarea vieţii, pentru creşterea puterii vieţii. Civilizaţia este în general pragmatică. Nu întîmplător pragmatismul este atît de popular în ţara clasică a civilizaţiei – în America. Socialismul a renunţat la acest pragmatism al religiei; el apără pragmatic ateismul, ca fiind mai de folos mulţimilor pentru evoluţia puterii şi plăcerilor vieţii. Însă atitudinea pragmatic-utilitaristă faţă de religie în lumea capitalistă a fost deja adevăratul izvor al ateismului şi al pustiirii spirituale. Dumnezeul care este folositor şi eficient-necesar pentru succesele civilizaţiei, pentru dezvoltarea industrial-capitalistă, nu poate fi Dumnezeu cel adevărat. Este lesne de demascat. Socialismul are dreptate la modul negativ. Dumnezeul revelaţiei religioase, Dumnezeul culturii simbolice a plecat demult din civilizaţia capitalistă, iar aceasta s-a depărtat de el. Civilizaţia industrial-capitalistă s-a depărtat mult de tot de ceea ce este ontologic, ea este antiontologică, mecanică, creează doar o lume de ficţiuni. Mecanicitatea, tehnicitatea şi maşinismul acestei civilizaţii sînt contrare organicităţii, cosmicităţii şi spiritualităţii oricărei existenţe. Nu economia, nu planificarea sînt mecanice şi fictive. Economia are baze autentic existenţiale, divine. Omul are o îndatorire de gospodărire, un imperativ de evoluţie economică. Însă ruperea economiei de spirit, ridicarea acesteia ca principiu suprem al vieţii, caracterul tehnic pe care-l capătă viaţa, nu unul organic, prefac economia într-o lume fictivă, mecanică. Senzualitatea, aflată la baza civilizaţiei capitaliste, creează o lume mecanic fictivă. Sistemul industrial-capitalist al civilizaţiei distruge bazele spirituale ale economiei şi, prin aceasta, îşi pregăteşte sieşi pieirea. Munca încetează să fie conştientizată şi justificată spiritual şi se ridică împotriva întregului sistem. Civilizaţia capitalistă

îşi află pedeapsa meritată în socialism. Dar socialismul continuă cauza civilizaţiei, el se constituie într-un alt chip al aceleiaşi civilizaţii „burgheze" şi încearcă să dezvolte pe mai departe civilizaţia fără să introducă în ea un spirit nou. Industrialismul civilizaţiei, care generează ficţiuni şi iluzii, subminează inevitabil disciplina spirituală şi motivaţia spirituală a muncii. Şi astfel îşi pregăteşte crahul.

Civilizaţia este neputincioasă să realizeze visul ei de putere universală, amplificată la infinit. Turnul Babel nu va fi construit. Vedem deja în războiul mondial cum decade civilizaţia europeană, cum se dezagregă sistemul industrial, iar ficţiunile în care a trăit lumea „burgheză" sînt demascate. Astfel se prezintă dialectica tragică a destinului istoric. Se manifestă şi în cultură, şi în civilizaţie. Nimic nu trebuie înţeles static, totul trebuie simţit în mod dinamic. Doar atunci ni se dezvăluie cum totul în destinul istoric are tendinţa să treacă în contrariul său, cum totul este pîndit de contradicţii interioare si poartă în sine sămînţa pieirii. Imperialismul este produsul tehnic al civilizaţiei, nu este cultură. El este voinţa denudată de putere mondială şi de organizare mondială a vieţii. Imperialismul este legat de sistemul industrial-capitalist, este tehnic prin natura sa. Aşa a fost imperialismul „burghez" din secolele XIX şi XX, cel englez şi cel german. Însă acest aspect trebuie deosebit de imperialismul sacru al timpurilor trecute, de sfîntul Imperiu Roman, de sfîntul Imperiu Bizantin, care sînt simbolice şi aparţin culturii, nu civilizaţiei. În imperialism se vede invincibila dialectică a destinului istoric. Datorită voinţei imperialiste de putere mondială se sfîşie şi se pulverizează trupurile istorice ale statelor naţionale, care aparţin epocii culturii. Imperiul britanic înseamnă sfîrşitul Angliei ca stat naţional. Însă în voinţa imperialistă îngurgitatoare există germenele morţii. În evoluţia sa impetuoasă, imperialismul îşi subminează temeliile şi îşi pregăteşte trecerea la socialism, care este la fel de posedat de voinţa de putere şi de organizarea mondială a vieţii. Socialismul semnifică doar treapta următoare a civilizaţiei, un fenomen al noului său chip. Însă atît imperialismul cît şi socialismul, atît de înrudite în spirit, desemnează criza profundă a culturii. În epoca industrial-capitalistă a imperialismului, care se descompune, şi a socialismului, ce abia apare, triumfă civilizaţia, iar cultura apune. Aceasta nu înseamnă că şi moare. Într-un sens mai profund, cultura este eternă. Cultura antică a decăzut şi

pare să fi murit. Însă ea continuă să trăiască în noi, ca un strat profund al ființei noastre. În epoca civilizației, cultura continuă să trăiască în calitate, nu în cantitate, ea se retrage în adînc. În civilizație încep să se dezvăluie procesele de barbarie, de grobianism, de pierdere a formelor perfecte elaborate de cultură. Această barbarie poate căpăta diverse forme. După cultura elină, după civilizația mondială romană a început Evul Mediu timpuriu și barbar. A fost o barbarie legată de elementele naturale, venită odată cu afluxul noilor mase umane cu sînge proaspăt, ce au adus cu ele freamătul pădurilor nordice. Barbaria care poate să apară pe culmea civilizației europene și mondiale nu este astfel. Va fi o barbarie provenită din civilizația însăși, o barbarie cu freamăt de mașini, nu de păduri, o barbarie inculcată în chiar tehnica civilizației. Aceasta este dialectica civilizației. În civilizație, energia spirituală secătuiește, spiritul, izvorul culturii, se stinge. Atunci, asupra sufletelor începe dominația împărăției magice a mașinismului și mecanicismului, care substituie existența autentică a forțelor naturale, forțe barbare în sensul bun al acestui cuvînt. Civilizația s-a născut din voința omului de „viață" reală, de putere și fericire reală, în opoziție cu caracterul simbolic și contemplativ al culturii. Astfel este una din căile care duce de la cultură la „viață", la transformarea vieții, calea transformării tehnice a vieții. Omul a trebuit să calce pe această cale și să descopere pînă la sfîrșit toate forțele tehnice. Însă pe o asemenea cale nu se atinge existența autentică; pe această cale chipul omului piere.

6

Înlăuntrul culturii se poate isca și o altă voință de „viață", de transformare a „vieții". Civilizația nu este singura cale de trecere de la cultură, cu opoziția ei tragică față de „viață", la transfigurarea „vieții" înseși. Mai există și calea de transfigurare religioasă a vieții, calea înfăptuirii existenței autentice. În destinul istoric al umanității pot fi stabilite patru epoci, patru stări: barbaria, cultura, civilizația și transfigurarea religioasă. Cele patru stări nu trebuie luate exclusiv în succesiunea lor temporală; unele pot coexista. Ele reprezintă direcții diferite ale spiritului uman. Însă într-o epocă sau alta predomină una din ele. În epoca elenistică, în epoca dominației civilizației romane, trebuia să se nască din profunzime voința de transfigurare religioasă. Atunci a

apărut în lume creştinismul. A apărut în lume, în primul rînd ca o transformare a vieţii, s-a înconjurat de miracol şi a săvîrşit miracole. Voinţa de minune este întotdeauna legată de voinţa de transformare reală a vieţii. Însă, în destinul său istoric, creştinismul a trecut prin barbarie, prin cultură şi prin civilizaţie. Creştinismul n-a fost o transfigurare religioasă în toate perioadele destinului său istoric. În cultură, creştinismul a fost preponderent simbolic, a dat doar simulacre, semne şi imagini de transfigurare a vieţii. În civilizaţie, acesta a devenit preponderent pragmatic, s-a transformat într-un mijloc pentru sporirea proceselor vieţii, într-o tehnică a disciplinei spirituale. Însă voinţa de miracol a scăzut şi a început să se stingă cu totul la apogeul civilizaţiei. Creştinii epocii civilizaţiei continuă să mărturisească o credinţă căldicică în miracolele trecute, dar nu mai aşteaptă altele noi, nu au voinţa credinţei în miracolul transfigurării vieţii. Însă această voinţă care crede în miracolul transfigurării vieţii, transfigurare care nu este mecanico-tehnică, ci organico-spirituală, trebuie să apară şi să traseze – de la cultura ce se stinge la viaţa însăşi – o altă cale decît aceea care a fost încercată de civilizaţie. Religia nu poate fi o parte a vieţii gonită într-un ungher depărtat. Ea trebuie să atingă acea transfigurare a vieţii ontologic-reală pe care cultura o atinge doar simbolic, iar civilizaţia o atinge doar tehnic. Însă, poate ne este dat să trecem şi prin perioada civilizaţiei diafane.

Rusia a fost o ţară misterioasă, neînţeleasă încă în destinul ei, ţara în care s-a ascuns visul arzător al transfigurării religioase a vieţii. Întotdeauna la noi voinţa de cultură a fost asaltată de voinţa de „viaţă". Această voinţă a avut două direcţii, care adesea s-au amestecat: direcţia transformării sociale a vieţii în civilizaţie şi direcţia transfigurării religioase a vieţii, a apariţiei miracolului în destinul societăţii umane, în destinul poporului. Noi am început să trăim criza culturii fără să cunoaştem pînă la capăt cultura însăşi. Ruşii au avut întotdeauna o nemulţumire faţă de cultură, o lipsă a dorinţei de a crea o cultură medie, de a se menţine la nivelul culturii medii. Puşkin şi epoca lui Alexandru – iată culmea culturii ruse. Marea literatură rusă şi gîndirea rusă a secolului XIX nu mai însemnau cultură; ele năzuiau spre „viaţă", spre transfigurarea religioasă. Astfel au procedat Gogol, Tolstoi, Dostoievski, V. Soloviov, K. Leontiev, N. Feodorov, aşa procedează cele mai noi curente filosofi o-

-religioase. Tradiția culturii la noi a fost întotdeauna destul de slabă. Creăm o civilizație diformă. Stihia barbară a fost întotdeauna la noi prea puternică. Voința noastră de transfigurare religioasă a fost afectată de o anume visare bolnăvicioasă. Însă conștiinței ruse i-a fost dat să înțeleagă criza culturii și tragedia destinului istoric cu mai multă acuitate și mai profund decît occidentalii. Poate că în sufletul poporului rus s-a păstrat capacitatea de a descoperi voința miracolului transfigurării religioase a omului. Avem nevoie de cultură ca toate popoarele lumii, sîntem nevoiți și noi să parcurgem calea civilizației. Niciodată însă nu vom fi atît de încătușați de simbolica culturii și de pragmatismul civilizației, precum popoarele Occidentalui. Voința poporului rus are nevoie de purificare și întărire, iar poporul nostru trebuie să treacă printr-o mare căință. Numai atunci voința sa de transfigurare a vieții îi va da dreptul să-și definească menirea în lume.

## CUPRINS

**STUDIU INTRODUCTIV**
Berdiaev şi termenii unui sistem nesistematic ..................... 5
**CAPITOLUL I**
Despre esenţa „istoricului". Semnificaţia tradiţiei ................ 25
**CAPITOLUL II**
Despre esenţa „istoricului". Metafizic şi istoric .................. 41
**CAPITOLUL III**
Despre istoria celestă. Dumnezeu şi omul ........................... 59
**CAPITOLUL IV**
Despre istoria celestă. Timp şi eternitate ......................... 76
**CAPITOLUL V**
Destinul evreimii .................................................. 95
**CAPITOLUL VI**
Creştinismul şi istoria ........................................... 112
**CAPITOLUL VII**
Renaşterea şi umanismul ........................................... 129
**CAPITOLUL VIII**
Sfîrşitul Renaşterii şi criza umanismului.
Pătrunderea maşinii ............................................... 147
**CAPITOLUL IX**
Sfîrşitul Renaşterii şi criza umanismului.
Dezagregarea chipului uman ........................................ 164
**CAPITOLUL X**
Concepţia despre progres şi sfîrşitul istoriei .................... 179
**ADDENDA**
Voinţa de viaţă şi voinţa de cultură .............................. 199

În colecția PLURAL
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignațiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. *** – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști. O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*

În pregătire:

Michel de Certeau – *Fabula mistică*
Paul Ricoeur, J.L. Marion ş.a. – *Fenomenologie şi teologie*
*** – *Marele Inchizitor. Dostoievski şi noi.*
Filon din Alexandria – *Viaţa contemplativă*
Jean Delumeau – *Păcatul şi frica*
Françoise Thom – *Sfîrşiturile comunismului*
Vladimir Tismăneanu – *Reinventarea politicului*
Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
Jean Baudrillard – *Strategii fatale*
Adam Michnik – *Scrisori din închisoare şi alte eseuri*
Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*

Bun de tipar : octombrie 1996 Apărut : 1996
Editura Polirom, B-dul Copou nr.3 • P.O. Box 266,
6600, Iaşi • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111
Email : polirom@mail.cccis.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iaşi,
Calea Chişinăului nr. 32
Tel. : (032) 230323 ; Fax : (032) 230485.

Valoarea timbrului literar se virează
la Uniunea Scriitorilor din România,
Cont nr. 45106262, BCR-SMB